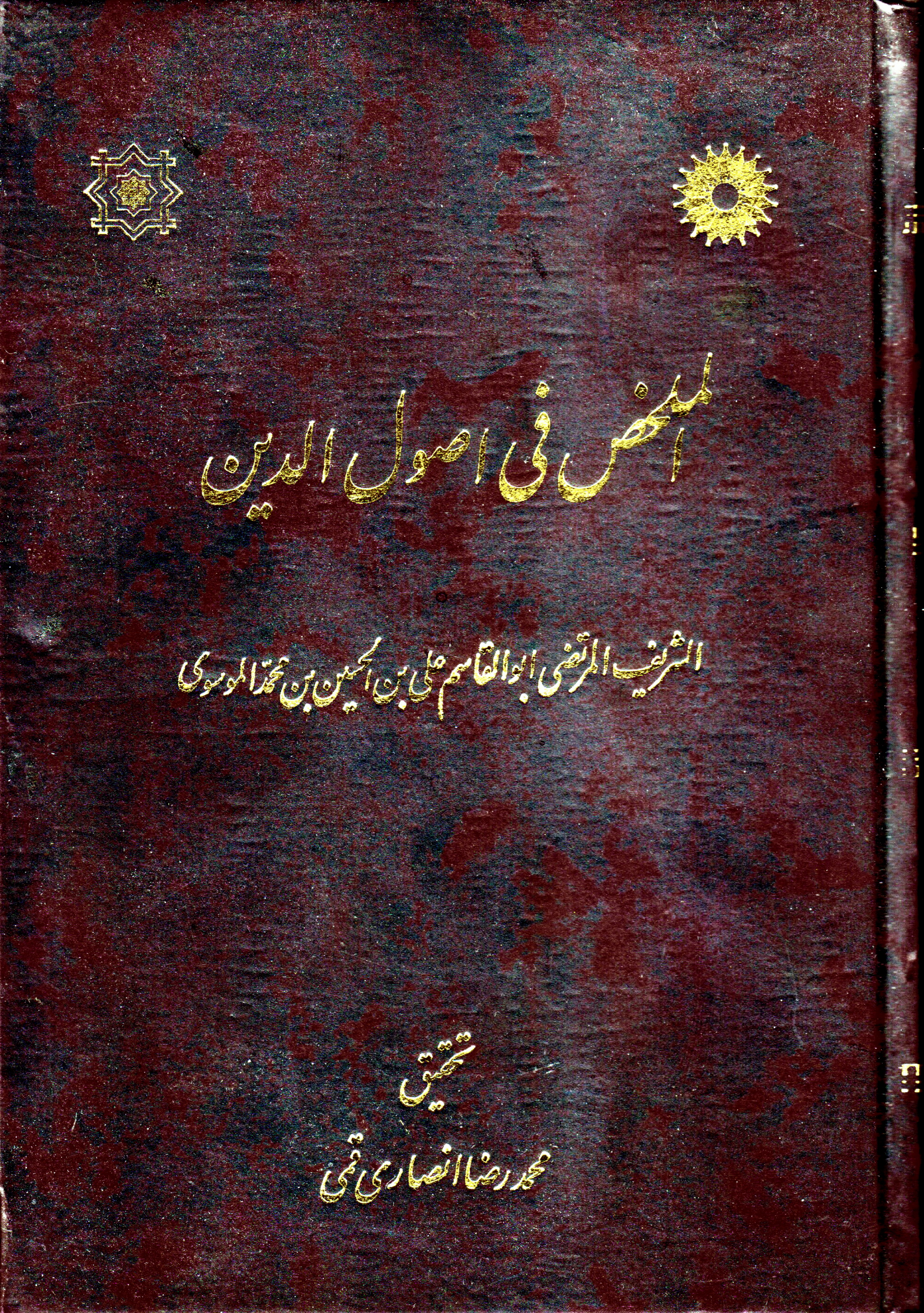

الملخص فی اصول الدین
الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمد الموسوی
تحقیق
محمدرضا انصاری قمی

الملخص فی اصول الدین

الشریف المرتضی ابو القاسم علی بن الحسین بن محمّد الموسوی



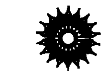
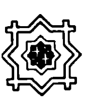
تحقیق

محمد رضا انصاری قمی

مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

مرکز نشر دانشگاهی
۱۰۵۵

کلام
۱

الملخص فی اصول‌الدین
تألیف سیّد مرتضی
تحقیق محمدرضا انصاری قمی
مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی
چاپ اول ۱۳۸۱
تعداد ۲۰۰۰
چاپ و صحافی: مازیار

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

علم‌الهدی، علی‌بن الحسین، ۳۸۵ ـ ۴۳۶ق.
الملخص فی‌اصول‌الدین / مؤلف علی‌بن‌الحسین ابوالقاسم المرتضی علم‌الهدی الموسوی البغدادی؛ تحقیق محمدرضا انصاری قمی. ــ تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۱.
سی و شش، ۴۷۹ ص. : نمونه. ــ (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۰۵۵. کلام؛ ۱)
ISBN 964-01-1055-8
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. توحید. ۲. خدا ــ صفات. ۳. عدل. الف. انصاری قمی، محمدرضا، ۱۳۳۷ ـ ، محقق. ب. عنوان.
۲۹۷/۴۲ BP۲۱۷/۴/ع۸م۷
کتابخانهٔ ملی ایران ۴۸۵۷۳ ـ ۸۱م

فهرس الكتاب

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المكتبة

تحتلّ المكتبات باعتبارها مراكز معلوماتية وعلمية وثقافية، مكانة مرموقة في عملية النهوض المادّي والمعنوي بالمجتمعات، وتعدّ بحقّ من أهمّ أسباب التنمية في كلّ منها. وفي هذا الإطار تحظى المخطوطات بأهمّية بالغة إذ أنّها رصيد ثقافي لكلّ أمّة تتطّلع إلى تسنّم ذرى المجد،فهي مدعاة دوماً لتباهي الشعوب وزهوهم بها.

تعدّ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي من أكبر المكتبات في العالم بما تحتويه من كنوز تراثية تتجاوز اثنين وعشرين ألف مخطوطة.

لم تنحصر نشاطات المكتبة منذ إنشائها وحتّى اليوم على توفير المخطوطات والاحتفاظ بها فحسب، بل تعدّت ذلك إلى تحقيق هذه المخطوطات وإخراجها في ثوب قشيب إلى القرّاء الكرام.

ويسعدنا اليوم أن نعلن للعلماء والباحثين عن تأسيس مركز الدراسات والتدريب في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي الذي يحاول نشر أكبر عدد ممكن من هذه المخطوطات في أقرب فرصة متاحة، حتّى يتسنّى إرساء أسس متينة للنهوض الثقافي وتعريف شبابنا بثقافتهم الإسلامية والإيرانية وحضارتهم العريقة.

ونضع بين يدي القارى الكريم هذا الكتاب الذي يحمل عنوان *الملخّص في أصول الدين* لمؤلّفه *السيّد الشريف أبوالقاسم المرتضى علم الهدى* وقد قام بتحقيقه الأستاذ الفاضل *محمّدرضا الأنصاري القمي* وهو خطوة أخرى لتأصيل تراثنا الثقافي القديم.

السيّد محمّدعلي أحمدي أبهري

رئيس مكتبة و متحف و مركز الوثائق

لمجلس الشورى الإسلامي

پیشگفتار

سیّد مرتضی علم الهُدی، دانشمند بلند آوازهٔ شیعی، در سال ۳۵۵ه / ۹۶٦م در بغداد به دنیا آمد. نسب وی با چهار واسطه به امام کاظم موسی بن جعفر علیه السلام می‌رسد، او در خاندانی رفیع و بلند مرتبه، که در آن شرافت و اصالت و ریاست و نقابت و علم و دانش در هم آمیخته بود زاده شد و پرورش یافت. سیر زندگانی وی ـ و برادرش سیّد رضیّ ـ از هنگام تولّد و مراحل تحصیل، و مشایخ و اساتید، مناصب سیاسی و دینی، شاگردان، تألیفات او همگی، در کتابهای شرح‌حال‌نگاری و تراجم به تفصیل آمده است. شهرت و آوازهٔ او به گونه‌ای است که ما را از تکرار گفته‌های آنان بی‌نیاز می‌کند.

مورخین و شرح‌حال نگاران جنبه‌های متنوّع زندگی سیّد را مورد توجّه قرار داده‌اند، لیکن آنچه که در این پیشگفتار باید به آن اشاره گردد، همانا موقعیّت و نقش و اثرگذاری شریف مرتضی در مذهب امامیّه است. سیّد از جهات متعدّدی در توسعه و بالندگی و تبیین و تثبیت عقائد امامیّه تأثیر گذار بوده است، وی امام زاده‌ای صاحب نام است، که خود و پدر و برادرش به تناوب عهده‌دار منصب نقابت طالبیّین و دیوان مظالم، و امارت حجّ بوده‌اند، مسؤولیتی که همواره آنان را در رأس مشهورترین خاندان جهان اسلام (یعنی سادات علوی و هاشمی) قرار می‌داد، و پیوسته آنان را با دربار خلافت عباسی و امیران و پادشاهان آل‌بویه مرتبط می‌ساخت، مسؤولیت دینی و اجتماعی و سیاسی‌ای که شهرت و احترام و موقعیّت سیاسی و اجتماعی، و ثروت و مکنت فراوان در پی خود داشت. وسیّد با کیاست و ظرافت خاصّ خود، توانست از مجموعه این امتیازات برای پیشبرد خواسته‌های خود سود جوید. وی نزد برجسته‌ترین عالم شیعی،

یعنی شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ھ) به تحصیل پرداخت، به نوشتهٔ مؤرخین سیّد به همراه برادرش از سالهای کودکی نزد شیخ مفید به آموختن پرداختند، و سیّد مرتضی از معدود شاگردان فراوان مفید بود که دقیقاً تمامی ویژگی‌های و اندیشه‌های استاد خود را دریافت نمود و نسخه‌ای از او گردید، و توانست میان فقه و کلام تلفیق نماید. و در حقیقت گرچه سیّد زندگانی علمی خود را با خواندن فقه آغاز نمود، و همواره نیز به عنوان فقیهی صاحب‌نظر و متبحّر در مسائل فقهی شناخته می‌شد، و دو دهه پایانی عمر خود را در سالهای ۴۱۳ تا ۴۳۶ھ به عنوان مرجع تقلید و مفتی اعظم و شیخ اِمامیّه به پایان رساند، لیکن همواره و در تمام مراحل زندگی علمی خود از علم کلام و مباحث کلامی دور نگردید، بلکه با توجّه و مقایسه میان نوشته‌ها و رساله‌های کلامی او با کتابهای فقهی می‌توان گفت که، همواره جنبهٔ کلامی سیّد بر جنبه‌های فقاهتی او چیرگی داشته است. و به تعبیر دقیق می‌توان او را فقیهی متکلّم یا متکلّمی فقیه نامید. سیّد دنباله رویی مبتکر از مکتب شیخِ خود در کلام و فقه و اصول بود، از این رو به پروراندن مباحث عقلی که شیخ مفید بنیانگذار آن در مذهب امامیّه ـ در مقابل روش اهل حدیث حوزهٔ قم ـ بود پرداخت. کتابها و رساله‌های فراوان او شاهدی بر این گفتار است. سیّد موقعیّت اجتماعی و سیاسی و ثروت و مکنت فراوان خانوادگی و شخصی خود را در راه توسعهٔ اندیشه‌های عقل گرایانه خود به کار بست. خانهٔ خود را «دار العلم» نمود، و کتابخانه بزرگی را فراهم نمود. و نخبه‌گان شاگردان شیخِ مفید، و جز آنان را در آن جمع نموده، و به تربیت نسلی از فقیهان متکلّم و متکلّمان قدرتمند در بحث و جدل پرداخت، و خود نیز با استفاده از وضعیّت سیاسی و اجتماعی دار الخلافه بغداد، به مبارزه علمی وسیعی با مخالفان امامیه پرداخت. پاسخ نامه‌ها و رساله‌های ردّیه او بر علیه اعتقادات و اندیشه‌های مذاهب و نِحله‌های فعّال در بغداد شاهدی بر این حقیقت است. علاوه بر آنها سیّد دو کتاب مفصّل در پاسخ‌گویی و ردّ اندیشه‌ها و گفته‌های قاضی عبدالجبار اسدآبادی هَمَدانی معتزلی در کتابش «المُغنی» نوشت:

نخست: کتاب «الشّافي في الإمامة» است، که به نقد اندیشه‌های قاضی در موضوع

امامت پرداخته، و بعدها شیخ طوسی فشرده‌ای از بخشهای مهمّ آن را با نام «تلخیص الشّافی» تدوین نمود.

دوّم: کتاب «الصَّرفة في اعجاز القران» است، که عمدةً به نقد نظر قاضی عبدالجبار و دیگران در موضوع معجزه بودن کلام وحی، و اثبات نظریه صرفه که سیّد بدان معتقد بود پرداخت.

سیّد پس از درگذشت شیخ مفید مدّت دو دهه از سال ٤١٣ تا ٤٣٦ﻫ عهده دار منصب مرجعیّت شیعه بود. و در این مدّت با استقلال تمام توانست به ترویج و تثبیت اندیشه‌های خود در میان شاگردان «دار العلم» بپردازد. و توانست جمعی را بپروراند که پس از او ادامه دهنده افکار و اندیشه‌های او گردند. سرآمد آنان در عراق شیخ طوسی (متوفّای ٤٦٠ﻫ) بود، که جانشینی او را در تدریس و زعامت امامیّه به عهده گرفت، و بعدها به همّت او یکی از حوزه‌های علمی کهن شیعه با رویکرد عقلی و اصولی تأسیس شد.

❊ ❊ ❊

کتاب (المُلخّص في أُصول الدين)

همانگونه که پیشتر گذشت یکی از جنبه‌های ارزشمند زندگانی سیّد مرتضی، اندیشه‌های کلامی اوست. موضوع رابطه تنگاتنگ و تأثیر پذیری یا پیروی سیّد مرتضی ـ و پیش از او استادش شیخ مفید، و پس از او شاگردش شیخ طوسی ـ از مکتب کلامی معتزله، از دیرباز مورد توجّه مستشرقین، و جز آنان از نویسندگان مسلمان قرار گرفته است. و تقریباً همگی با توجّه به وجود اندیشه‌های عقل گرایانه ـ که از پایه‌های اساسی تفکّر معتزله به شمار می‌رود ـ در نوشته‌های سیّد مرتضی، وی را پیرو آن مکتب دانسته‌اند، بلکه پا را از این فراتر نهاده و معتقدند که علم کلام امامیه پیرو و تابع علم کلام معتزله می‌باشد. و در دهه‌های اخیر سه تن از مستشرقین، یعنی و. مادلونگ، مارتین مکدرموت، خانم اشمیتکه، در تحقیقات و نوشته‌های خود بر این موضوع تأکید دارند. در پیشگفتار عربی این کتاب به تفصیل در این باره سخن رفته و به نقد جدّی این

نظریه پرداخته شده است.

امّا کتاب (الملخصّ) یکی از میراثهای ماندگار سیّد مرتضی است که به ما رسیده، این کتاب را می‌توان یکی از مهمترین مجموعه‌ها و نوشته‌های کلامی سیّد بـه شـمار آورد، زیرا دیگر نوشته‌ها و کتابهای سیّد معمولاً عهده‌دار بررسی یک مسأله یا موضوع کلامی است، در حالی که کتاب (الملخّص) دربرگیرندۀ باب توحید و صفات خداوند و باب عدل می‌باشد که این دو باب مهمترین بحثهای علم کلام به شمار آمده، و جایگاه معرکه آراء میان متکلمان و اندیشمندان مسلمان از اهل حدیث، معتزله، مُجْبره، اشاعره، کرّامیه، عدلیه، قدریه، مُرجئه و جز اینها بوده است.

تردیدی در صحّت انتساب ایـن کـتاب بـه سـیّد مـرتضی نـیست، زیـرا تـمامی شرح‌حال‌نگاران سیّد، از نـجاشی (مـتوفای ٤٥٠هـ) تـا شـیخ آقـابزرگ تـهرانـی در «الذریعة» ٢١٠/٢٢ به نوشته شدن کتابی به نام «الملخَّص» از سیّد خبرداده‌اند، و شیخ طوسی که خود شاگرد و همراه سیّد بوده است در «فهرست» خود از این کتاب نام برده، و به ناتمام ماندن آن اشاره دارد، علاوه بر اینها خود شـریف مـرتضی در بـرخـی از نوشته‌های خود همچون کتاب «الشّافی» و «الذَّخیره» و «نقض مقالة یحیی بن عـدي النَّصراني» به این کتاب اشاره نموده است.

آنگونه که از انجام کتاب «الملخَّص» بر می‌آید، سیّد مرتضی نخست به هدف تدوین کتابی جامع و مفصّل دربارۀ اندیشه‌های خود در اصول پنج‌گانه اقدام می‌کند، لیکن در هنگامه تدوین موانعی او را از انجام کار باز می‌دارد، و تنها موفّق به تـدوین بـحثهای متعلّق به دو اصل توحید و عدل می‌گردد. و بحثهای متعلّق به سه اصل نبوّت و امامت و معاد را به کتاب دیگر خود یعنی «الذخیره» حواله می‌دهد. از این رو سیّد به فـراهـم آوردن کتاب مختصر دیگری به نام «الذخیره فی عـلم الکـلام» در اصـول پـنجگانه می‌پردازد و آن را به انجام می‌رساند.

وی در آغاز کتاب «الذخیره» نیز به همین موضوع اشاره دارد، و خوانندگان کتابهای خود را به جمع میان دو کتاب فـرا مـی‌خوانـد. هـمچنانکه در پـایان کـتاب نـاتمام

«الملخَّص» می‌گوید:

(... فلمّا وقف تمام املاء الملخّص ـ لعوائق الزمان التي لا تُملك ـ تغيّرت النيّة في كتابنا هذا، وزدنا في بسطه وشرحه، وإذا جُمِع بين ما خَرَج من كتاب «الملخّص» وجُعِل ما انتهى إليه كأنّه لهذا الكتاب، وَجد بذلك الكلام في جميع أبواب الأصول مستوفى مستقصى).

❊ ❊ ❊

ساختار کتاب (الملخّص في اصول الدين):

کتاب (الملخّص) در ٤ جزء ـ بنابر تقسیم نویسنده ـ دربرگیرندهٔ ٥ باب و ٦٨ فصل می‌باشد که عبارتند از:

باب اوّل: الكلام فى الصِّفات، در ٢٣ فصل.

باب دوّم: الكلام فى نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الإدراك، در ١١ فصل.

باب سوّم: الكلام فى العدل، در ١٠ فصل.

باب چهارم: الكلام فى الإرادة وما يتعلّق بها، در ٧ فصل.

باب پنجم: الكلام فى الكلام وأحواله وأحكامه، در ١٦ فصل.

و بحث از صفات خداوند، مفصل‌ترین بخش کتاب می‌باشد، که تمامی جزء اوّل و بخشهای از جزء دوّم کتاب را دربرگرفته است. در بابها و فصلهای کتاب نویسنده به تفصیل به بحثهای کلامی متعلّق به توحید و عدل پرداخته، و اندیشه‌ها و نظریّات تمامی متکلّمین مسلمان معاصر و متقدّم برخود را نظیر: قاضی عبدالجبار، أبوعلی و أبوهاشم جُبّائی، یحیی بن عَدّی، ضِرار بن عمرو، ابن کُلّاب، سلیمان بن جریر، نظّام، عبّاد بن سلیمان، ابوبکر ابن عیّاش، أبو عبدالله بصری، ابوالهُذیل علّاف، جَهْم‌بن‌صفوان، نجّار، صالح بن عمر صالحی، و جز اینها را مطرح نموده است.

❊ ❊ ❊

نسخه کتاب (الملخص فی اصول الدین):

از این کتاب ارزشمند تا آنجایی که نگارنده جستجو کرده است، تنها یک نسخه در دسترس می‌باشد، که در سالهای آغازین قرن یازدهم هجری فراهم آمده است. این

نسخهٔ ارزشمند نخست در تملّک کتابخانه مرحوم شیخ الاسلام زنجانی (١٣٠٤ - ١٣٧٣) بود، و بعدها به کتابخانه مجلس شورای اسلامی متنقل گردید.

شناسنامه این نسخه عبارت است از:

شمارهٔ ٩٦٣٢، خط نسخ، قطع رحلی، ١٤٢ برگ، هر صفحه ٢٣ سطر.

این نسخه که با خط نسخ نازیبایی نوشته شده، درای کمبودها و کاستی‌ها و افتادگی‌های فراوان است، به ویژه آنکه بخشهایی از آغاز آن افتاده است. از این رو تحقیق آن با مشکلات فراوان همراه بود. **وآخر دَعْوانا أن الحَمْدُ لله ربّ العالمين.**

مقدمهٔ عربی

الشريّف المرتضى، عليّ بن الحسين بن محمّد بن موسى بن ابراهيم ابن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، السيّد الشريف، أبوالقاسم المرتضى، علم الهدى، ذوالمجدين الموسوى البغدادى (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ)، عَلَمٌ خفّاقٌ في سماء العِلْم والمعرفة، منذ أن بَزَغ نوره في سماء مدينة السَّلام، وظلّ يشع مدىٰ حياته وبعد وفاته، تسابق المترجمون له في وصفه بأجلّ النعوت وأجمل الصفات، فقد قيل عنه: «أنّه متوحّدٌ في علوم كثيرة؛ مجمعٌ علىٰ فضله، مقدّم في العلوم، وأكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً»، «حاز من العلوم ما لم يُدانه فيه أحد في زمانه، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا»، «نقيب النقباء، الفقيه، النظّار، أوحد الفضلاء، يتوقد ذكاءً»، «كان ذا محلٍ عظيم في العلم والفضائل والرياسات»، «كثير الإطّلاع والجدال»، «امام أئمّة العراق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظماؤها، صاحب مدارسها، جماع شاردها وآنسها، ممّن سارت أخباره، وعُرفت به أشعاره، وحُمدت في ذات الله آثاره»، «هو وأخوه في دوح السيادة ثمران، وفي فلك الرياسة قمران»، «كان اماماً في علم الكلام والأدب والشعر والبلاغة، كثير التصانيف، متبحراً في فنون العلوم»، «كان مجمعاً علىٰ فضله، متوحّداً في علوم كثيرة». «وكان من الأذكياء الأولياء»، وغيرها من الصفات،

فالرّجل أشهرُ مِنْ أن يُعرّف، وقد ملأت صيته الخافقين، ومن أراد الإستزادة فعليه بمصارد ترجمته، وأهمّها:

الطوسي، الفهرست / ٩٩ ـ ١٠٠، الرجال / ٤٨٤ ـ ٤٨٥، رجال النجاشي / ٢٧٠ ـ ٢٧١ = ٧٠٨، معالم العلماء، / ٦١ ـ ٦٣، مجمع الرجال ٤ / ١٨٩ ـ ١٩١، تنقيح المقال، ٢ ـ ١ / ٢٨ ـ ٢٨٥، معجم رجال الحديث، ١١ / ٣٩٤ ـ ٣٩٨، أمل الآمل ٢ / ١٨٢ ـ ١٨٥،

مستدرك الوسائل، ٣ / ٥١٥ ـ ٥١٧، روضات الجنّات، ٤ / ٢٩٤ ـ ٣١٢، الدرجات الرفيعة / ٤٥٨ ـ ٤٦٦، تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق٤ ـ مج ٢ / ٤٦٥ ـ ٤٧٥، دمية القصر، ١ / ٢٩٩ ـ ٣٠٣ = ٨، ابن خلّكان، ٣ / ٣١٣ ـ ٣١٧، معجم الأُدباء ٥ / ١٧٣ ـ ١٧٩، إنباه الرواة، ٢ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠، الوافي بالوفيات، ٢١ / ٦ ـ ١١ = ٢، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب (علم الهدى) ٤ ـ ١ / ٦٠٠ ـ ٦٠٢، (اللام والميم) (المرتضى) ٥ / ٤٨٧ ـ ٤٨٨ = ١٠٢٦، بغية الوعاة ٢ / ١٦٢، المنتظم، ٨ / ١٢٠ ـ ١٢٦، سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٨ ـ ٥٩٠ = ٣٩٤، شذرات الذهب، ٣ / ٢٥٦ ـ ٢٥٨، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥ ـ ٥٧، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤، الأعلام ط٣ ـ ٥ / ٨٩، معجم المؤلّفين، ٧ / ٨١ ـ ٨٢ الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين، أدب المرتضىٰ (مطبعة المعارف ـ بغداد ـ ١٩٥٨)، هديّة العارفين، ١ / ٦٨٨، رجال بحر العلوم، ٣ / ٨٧ ـ ١٥٥، عمدة الطالب / ١٩٣ ـ ١٩٥، أعيان الشيعة (ط. دارالتعارف) ٨ / ٢١٣ ـ ٢١٩، الغدير، ٤ / ٢٦٢ ـ ٢٩٩، محمّد أبوالفضل إبراهيم، مقدّمة الأمالي، ١ / ٣ ـ ٢٦، الشيخ محمد رضا الشبيبي، والدكتور مصطفىٰ جواد، و رشيد الصفّار، مقدّمة ديوان المرتضىٰ في ١٤٤ صفحة، السيّد محمّد رضا الخرسان، مقدّمة الانتصار في ٦١ صفحة، والعلّامة البحّاثة السيّد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله، الغدير في التراث الإسلامي. العلّامة البحاثه الخبير بعلم الكلام الإسلامي الشيخ محمّدرضا الجعفري، الشريف المرتضىٰ أضواءٌ علىٰ حياته وآثاره، في مجلّة تراثنا العددان ٣٠ و ٣١ / ١٤٤ـ٢٩٩.

الشريف المرتضىٰ[1]

أضواءٌ على حياته وآثاره

بقلم العلّامة البحّاثة الشيخ محمّد رضا الجعفري

(١)

علىّ بن الحسين بن محمّد بن موسى بن إبراهيم ابن الإمام موسىٰ بـن جـعفرعليهما السلام، السيّد، الشريف أبو القاسم المرتضىٰ، علم الهدىٰ، ذو المجدَين، الموسوي البغداديّ (٣٥٥ ـ ٩٦٦ ـ ٤٣٦ / ١٠٤٤)[2].

---

١. أهمّ مصادر ترجمة الشريف المرتضىٰ:

الطوسي، الفهرست / ٩٩ ـ ١٠٠، الرجال / ٤٨٤ ـ ٤٨٥، النجاشي / ٢٧٠ ـ ٢٧١ = ٧٠٨، معالم العلماء. / ٦١ ـ ٦٣، مجمع الرجال ٤ / ١٨٩ ـ ١٩١، تنقيح المقال، ٢ ـ ١ / ٢٨ ـ ٢٨٥، معجم رجال الحديث. ١١ / ٣٩٤ ـ ٣٩٨، أمل الآمل ٢ / ١٨٢ ـ ١٨٥، مستدرك الوسائل، ٣ / ٥١٥ ـ ٥١٧، روضات الجنّات، ٤ / ٢٩٤ ـ ٣١٢، الدرجات الرفيعة / ٤٥٨ ـ ٤٦٦، تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق٤ ـ مج ٢ / ٤٦٥ ـ ٤٧٥، الباخرزي، دمية القصر، ١ / ٢٩٩ ـ ٣٠٣ = ٨، ابن خلّكان، ٣ / ٣١٣ ـ ٣١٧، معجم الأُدباء ٥ / ١٧٣ ـ ١٧٩، إنباه الرواة، ٢ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠، الوافي بالوفيات، ٢١ / ٦ ـ ١١ = ٢، ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب (علم الهدى) ٤ ـ ١ / ٦٠٠ ـ ٦٠٢، (اللام والميم) (المرتضى) ٥ / ٤٨٧ ـ ٤٨٨ = ١٠٢٦، بغية الوعاة ٢ / ١٦٢، المنتظم، ٨ / ١٢٠ ـ ١٢٦، سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٨ ـ ٥٩٠ = ٣٩٤، شذرات الذهب، ٣ / ٢٥٦ ـ ٢٥٨، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥ ـ ٥٧، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤، الأعلام ط٣ ـ ٥ / ٨٩، معجم المؤلّفين، ٧ / ٨١ ـ ٨٢ الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين، أدب المرتضىٰ (مطبعة المعارف ـ بغداد ـ ١٩٥٨)، هديّة العارفين، ١ / ٦٨٨، رجال بحر العلوم، ٣ / ٨٧ ـ ١٥٥، عمدة الطالب / ١٩٣ ـ ١٩٥، أعيان الشيعة (ط. دارالتعارف) ٨ / ٢١٣ ـ ٢١٩، الغدير، ٤ / ٢٦٢ ـ ٢٩٩، محمّد أبوالفضل إبراهيم، مقدّمة الأمالي، ١ / ٣ ـ ٢٦، الشيخ محمد رضا الشبيبي، والدكتور مصطفىٰ جواد، و رشيد الصفّار، مقدّمة ديوان المرتضىٰ في ١٤٤ صفحة، السيّد محمّد رضا الخرسان، مقدّمة الانتصار في ٦١ صفحة، وصديقي العلّامة البحّاثة السيّد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله، الغدير في التراث الإسلامي.

٢. كان أبوه أبو أحمد الحسين (٣٠٤ ـ ٤٠٠ / ١٠٠٩) نقيب الطالبيّين وأُمّه وأُمّ شقيقه الأصغر أبي الحسن محمّد (٣٥٩

قال عنه تلميذه شيخ الطائفة الطوسيّ ـ وأخذ عنه عامّة المترجمين له ـ : «...المرتضىٰ متوحِّد في علوم كثيرة، مُجْمَعٌ علىٰ فضله، مُقَدَّمٌ في العلوم، مثل علم الكلام، والفقه، وأُصول الفقه، والأدب، والنحو، ومعاني الشعر، واللغة، وغير ذلك ... وإنّه أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلِّم، فقيه، جامع العلوم كلّها»[١].

وقال تلميذه الآخر النجاشي: «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلِّماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم، والدين، والدنيا»[٢].

وقال الشريف نجم الدين أبو الحسن عليّ بن أبي الغنائم محمّد، العلوي العمري، النسّابة (٣٨٨ / ٩٩٨؟ ـ ٤٩٠ / ١٠٩٧؟) ـ وكان قد اجتمع به ببغداد سنة ٤٢٥ / ١٠٣٤ ـ : «الشريف الأجلّ، المرتضىٰ، علم الهدىٰ، أبوالقاسم، نقيب النقباء، الفقيه، النظّار، المُصَنِّف، بقيّة العلماء، و أوحد الفضلاء. رأيتُه ـ رحمه اللّٰه ـ فصيح اللسان، يتوقّد ذكاءً»[٣].

وقال شيخ الشرف أبو الحسن محمّد بن محمّد بن عليّ، الحسيني، العبيدلي، النسّابة، البغدادي (٣٣٨ / ٩٥٠ ـ ٤٣٦ / ١٠٤٥)، زميله في التتلمذ على الشيخ المفيد: «وكان ذا محلٍّ عظيم في العلم، والفضائل، والرياسات. وإليه نقابة النقباء ببغداد وغيرها من البلاد، وإمارةالحجيج والمظالم. وله كتبٌ مُصَنَّفاتٌ فيالكلام والآداب، وله أشعار و ديوان معروف»[٤].

ووصفه المترجِمون له من غير الإماميّة، فقال معاصره أبو منصور عبد الملك ابن محمد الثعالبي (٣٥٠ / ٩٦١ ـ ٤٢٩ / ١٠٣٨) أحد أئمّة اللغة والأدب: «قد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضىٰ في المجد والشرف، والعلم، والأدب، والفضل، والكرم، وله شعر في نهاية الحسن»[٥].

→

/ ٩٧٠ ـ ٤٠٦ / ١٠١٥) الرضي السيدة فاطمة (٣٨٥ / ٩٩٦) بنت أبي محمد الحسن الناصر الصغير (٣٦٨ / ٩٧٨ ـ ٩٧٩) بن أبي الحسين أحمد (٣١١ / ٩٢٣) بن الحسن الناصر الكبير الأُطروش الحسيني (٢٢٥ / ٨٤٠ ـ ٣٠٤ / ٩١٧).

١. الطوسي، الفهرست / ٩٩، الرجال / ٤٨٤ ـ ٤٨٥، العلّامة / ٩٤ ـ ٩٥، مجمع الرجال، ٤ / ١٨٩، ياقوت معجم الأُدباء، ٥ / ١٧٣.

٢. الفهرست / ٢٧٠، مجمع الرجال، ٤ / ١٩٠.

٣. المَجْدي / ١٢٥.

٤. تهذيب الأنساب / ١٥٤.

٥. تتمّة اليتيمة، ١ / ٥٣.

ولكنّ معاصره الآخر الخطيب أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت البغدادي الأشعري الشافعي (٣٩٢ / ١٠٠٢ ـ ٤٦٣ / ١٠٧١) قال عنه: «كان يُلَقَّب المرتضىٰ ذا المَجْدَيْن، وكانت إليه نقابة الطالبيّين، وكان شاعراً متكلّماً، له تصانيف على مذاهب[؟!] الشيعة، (...) كتبت عنه»[١] ثمّ أخرج من طريقه حديثاً، وأرّخ ولادته ووفاته.

وقال الصفدي: «وكان رأساً في الاعتزال، كثير الإطّلاع والجدال»[٢]؟!.

وقال أبو الحسن علي بن بسّام الأندلسي (٤٧٧ / ١٠٤٨ ـ ٥٤٢ / ١١٤٧) الوزير وأحد أئمّة الأدب، والشعر، والتاريخ: «كان هذا الشريف المرتضىٰ إمام أئمّة العراق، بَيْنَ الاختلاف والاتّفاق[٣] إليه فَزِع علماؤها، وعنه أخذ عُظماؤها، صاحب مدارسها، وجِماع شاردها وآنسها مِمَّنْ سارت أخبارُه، وعُرِفَتْ به أشعارُه، وحُمِدَتْ في ذات اللّه مآثرُه وآثارُه، إلى تواليفه في الدين، وتصانيفه في أحكام المسلمين بما يشهد أنّه فرع تلك الأُصول، ومن أهل ذلك البيت الجليل»[٤].

وقارن بينه وبين أخيه الرضي الباخرزيُّ، فقال في ترجمته: «هو وأخوه في دوح السيادة ثَمَران، و في فلك الرياسة قَمَران، وأدب الرضيّ إذا قُرِنَ بعلم المرتضىٰ كان كالفِرِنْد في مَتْنِ الصارِم المُنْتَضىٰ»[٥].

وعدَّه مجد الدين ابن الأثير من مجدِّدي الدين الإماميّة علىٰ رأس المائة الرابعة [بداية القرن الخامس / الحادي عشر] بعد ما عدّ شيخنا الكليني، صاحب الكافي من المجدِّدين على رأس الثالثة، عندما شرح ما يروىٰ عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ اللّه يَبْعَث لهذه الأُمّة علىٰ رأس كلّ مائة سنة من يُجدِّد لها دينَها»[٦].

---

١. تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣ = ٦٢٨٨.

٢. الوافي بالوفيات، ٢١ / ٧.

٣. أي: الاختلاف إليه في طلب العلم والأدب، والاتّفاق على أنّه إمام فيهما.

٤. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: الدكتور إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت ط ١، ١٣٩٩/ ١٩٧٩، ق ٤ ـ مج ٢ / ٤٦٥ ـ ٤٦٦، ابن خلّكان، ٣ / ٣١٣ ـ ٣١٤، مرآة الجنان، ٣ / ٥٦، شذرات الذهب ٣ / ٢٥٧، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩، الكنى والألقاب، ٢ / ٤٨١.

٥. دمية القصر، ١ / ٢٩٩.

٦. ابن الأثير، جامع الأُصول، ١١ / ٣٢٣ وحول الحديث نفسه راجع: أبا داود، السنن، ٤/ ١٠٩، تاريخ بغداد ٢ / ٦١ـ ٦٢، المستدرك على الصحيحين، ٤ / ٥٢٢ ـ ٥٢٣، مناقب الشافعي، ١ / ٥٣ ـ ٥٧.

«وكان المرتضىٰ رئيس الإمامية»[١] «في زمانه»[٢].

«كان إماماً في علم الكلام، والأدب، والشعر، والبلاغة، كثيرالتصانيف، متبحّراً في فنون العلم»[٣].

«وكان مُجْمَعاً علىٰ فضله، مُتَوحِّداً في علوم كثيرة»[٤].

وقال الذهبي: «وكان من الأذكياء الأولياء، المُتبحِّرين في الكلام والاعتزال[؟!] والأدب، والشعر، ولكنّه إماميٌّ جَلْد»[٥] [؟!].

«وله مشاركة قويّة في العلوم»[٦].

«وهو أوّل من جعل داره دارَ العلم وقدّرها للمناظرة»[٧].

ولكن سبق المرتضىٰ إلىٰ ذلك شيخه المفيد، إلّا أن يكون تفسير الكلام أنّ المرتضىٰ جعل داره مدرسةً يجتمع فيها المتناظرون للبحث العلمي، وإن لم يكن بحضرته.

«وكان يُناظَرُ عنده في كلّ المذاهب، وكان هو يُظْهر مذهب الإماميّة»[٨].

«وكان قد حصل على رئاسة الدنيا[٩] العِلْمَ مع العمل الكثير في اليسير، والمواظبة على تلاوة القرآن وقيام الليل، وإفادة العلم، وكان لا يُؤْثِر على العلم شيئاً، مع البلاغة وفصاحة اللهجة»[١٠].

وحاله عند وفاته ما يحدِّثنا أبو القاسم بن برهان، عبد الواحد بن عليّ الأسدي العُكْبَري، ثم البغدادي، الحنبلي، ثم الحنفي (ح ٣٧٥ / ٩٨٥ ـ ٤٥٦ / ١٠٦٤) قال: «دخلت على الشريف المرتضىٰ أبي القاسم العلوي في مرضه، وإذا قد حوّل وجهه إلى

١. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب / ٦٣.

٢. ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ٤ ـ ١ / ٦٠١.

٣. ابن خلّكان ٣ / ٣١٣.

وبما يقرب منه، أنظر: الذهبي، العبر، ابن عبد الحيّ، شذرات الذهب، ٣ / ٢٥٦، القِفطي، إنباه الرواة، ٢ / ٢٤٩، الخَرَضي، غربال الزمان في وفيات الأعيان / ٣٥٦، السيوطي، بغية الوعاة، ٢ / ١٦٢، ابن تَغْري بَردي، النجوم الزاهرة ٥ / ٣٩، الصفدي، الوافي بالوفيات ٢١ / ٢٧، الزركلي، الأعلام، ٥ / ٨٩، كحّالة، معجم المؤلّفين، ٧ / ٨١.

٤. ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في مجمع الألقاب (علم الهدىٰ)، ٤ / ٦٠١.

٥. سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٩.

٦. ميزان الاعتدال، ٣ / ١٢٤، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

٧. لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

٨. المنتظم، ٨ / ١٢٠، ابن كثير، ١٢ / ٥٣.

٩. أي: بالإضافة إلى الرئاسة، كان قد حصل على العلم...

١٠. لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

الجدار، فسمعته يقول: (أبو بكر وعمر وليا فعدَلا، واسترحما فرحما! أمّا أنا أقول: ارتـدّا بعدما أسلما) فقمت فما بلغت عتبة الباب حتّىٰ سمعت الزعقة عليه»[1].

(٢)

تتلمّذ الشريف المرتضىٰ على الشيخ المفيد وهو أُستاذه في الكلام، والفقه، وأُصوله، والحديث، وغير ذلك، وعليه تخرّج ومنه حمل ما حمل. وكان له شيوخاً آخرين عدّ منهم عشرة[2] وأُحصوا إلىٰ ستّة عشر[3].

تلمّذ الشريف المرتضىٰ وأخوه الشريف الرضي أبو الحسن محمد (٣٥٩ / ٩٧٠ ـ ٤٠٦ / ١٠١٥) على الشيخ المفيد وهما صغيران فاستمرّ التتلمّذ سنين طويلة[4].

يقول ابن أبي الحديد: وحدّثني فخار بن مَعَد [ابن فَخار بن أحمد] العلوي الموسوي[5] رحمه اللّه، قال:

رأى المفيد أبو عبداللّه محمد بن [محمد بن] النعمان الفقيه الإمام في منامه، كأنّ فاطمة بنت رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه [وآله] وسلّم ـ دخلت عليه، وهو في مسجده بالكرخ، ومعها ولداها الحسن والحسين ـ عليهما السلام ـ صغيرين، فسلَّمَتْهُما إليـه، قـالت له: عَلِّمهما الفقه! فانتبه متعجّباً من ذلك. فلمّا تعالى النهار في صبيحة تلك الليلة التي رأىٰ فيها الرؤيا، دخلت إليه المسجد فاطمة بنت الناصر وحولها جواريها، وبين يديها ابناها محمّد الرضيّ، وعليّ المرتضىٰ[6] صغيرين، فقام إليها وسلّم عليها، فقالت له: أيّها الشيخ، هذان ولداي، قد أحضرتهما لِتُعَلِّمَهُما الفقه! فبكىٰ أبو عبداللّه، وقصّ عليها المنام، وتولّىٰ تعليمهما الفقه، وأنعم اللّه عليهما، وفتح لهما من أبواب العلوم والفضائل ما اشتهر عنهما

---

١. المنتظم، ٨ / ١٢٦، ابن كثير، ١٢ / ٥، معجم الأُدباء، ٥ / ١٧٦، الوافي بالوفيات ٢١ / ٧، ابن شاكر الكتبي، عيون التواريخ (خطّ) ١٣ / ٢٠٤ ـ ٢٠٨، ـ ترجمته ـ روضات الجنّات، ٤ / ٣٠٩، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٤، وقد أصاب النصّ بعض التغيير في المصادر عدا المنتظم واللسان!

٢. الغدير، ٤ / ٢٦٩ ـ ٢٧٠، مقدّمة البحار، ١ / ١٢٧.

٣. مقدّمة الانتصار / ١٤ / ١٦.

٤. شرح ابن أبي الحديد، ١ / ٤١، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩، تنقيح المقال ٢ ـ ١ / ٢٨٥، الكنى والألقاب، ٢ / ٤٨٣.

٥. هو السيّد شمس الدين الحائري (ـ ٦٣٠ / ١٢٣٣).

٦. هكذا في المطبوع، وفي المحكيّ عنه في الدرجات، واللؤلؤة، والمستدرك، ودار السلام، والغدير: عليّ المرتضىٰ ومحمّد الرضيّ.

في آفاق الدّنيا، وهو باق ما بقي الدهر[١].

ولابدّ لنا من التعقيب بما يلي:

ألف: يبدو من هذا النصّ أنّ هذه الحادثة إنّما وقعت في زمن لم يكن فيه الشريف أبو أحمد والد الشريفين حاضراً في بغداد، إذ من البعيد جدّاً أن تتولّىٰ السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أخذهما إلى مجلس الأستاذ والوصاية بهما، والأب حاضر متمكّن من ذلك، وهذا واضح لمن لاحظ القواعد الاجتماعية وآداب السلوك التي كانت قائمة يومذاك، خاصّة بالنسبة إلىٰ بيوت الرفعة والجلالة، وأُسَر الشرف والسيادة، ومن أعلاها بيتاً وأشرفها أُسرةً بيت الشريف أبي أحمد وأُسرته.

ولابدّ أيضاً من أن تكون غَيْبة الشريف أبي أحمد عن بغداد غَيْبة طويلة، لاتسمح ضرورة البدء بالتعليم في السنّ المناسبة بالإرجاء والتأخير إلى أن يحضر ويتولّىٰ الأمر بنفسه ـ وهو أولى الناس بهذا الأمر ـ.

وللشريف أبي أحمد غَيْبتان عن بغداد طال أمدهما، الأُولىٰ عندما قبض عضدُالدولة عليه وعلى أخيه أبي عبداللّه وعلىٰ قاضي القضاة أبي محمد بن معروف سنة ٣٦٩ / ٩٧٩ وسيّرهم إلىٰ فارس، ولم يعد إلى بغداد إلّا سنة ٣٧٦ / ٩٨٦ ـ ٩٨٧.

ولكنّ هذه الغَيْبة لايمكن أن تكون هي الفترة التي تولّت فيها السيّدة أُمّ الشريفين أخذهما إلى الشيخ المفيد للتعليم، إذ أنّ الشريف المرتضىٰ، وهو أكبر الأخوين، كان قد بلغ الخامسة عشر من عمره في بدء هذه الغَيْبَة، ويكون قد تجاوزها كلّما امتدّ زمن الغَيْبة، وفي مثلها لايقال لمثله أنّه طفل صغير، كما تنصّ عليه الرواية، فلابدّ وأن تكون هناك غَيْبة أخرى للشريف أبي أحمد عن بغداد تسبق هذه. والتي سبقتها هي التي وقعت في النصف الأخير من سنة ٣٦٦ / ٩٧٧، ففيها اضطرّ الشريف أبو أحمد إلى التوسّط بين عزّ

---

١. شرح نهج البلاغة، ١ / ٤١ ـ وعنه ـ رياض العلماء، ٤ / ٢٣ ـ ٢٤، دار السلام، ١ / ٣١٨ ـ ٣١٩، تنقيح المقال، ٢ ـ ١/ ٢٨٥، الدرجات الرفيعة/ ٤٥٩ ـ والظاهر أنّه أخذه عن ابن أبي الحديد، فإنّه حكاه بعين ألفاظه، وإن لم ينسبه إلى أحد ـ وعنه لؤلؤة البحرين/ ٣١٦، الكشكول لصاحب اللؤلؤة، ١ / ٣٢٤ ـ ٣٢٥، وإن لم ينسبه ـ مستدرك الوسائل، ٣ / ٥١٥، روضات الجنّات، ٤ / ٢٩٥، الغدير، ٤ / ١٨٤ ـ وما بين المعقوفتين إضافة منّي إكمالاً للنصّ أو للتعريف ـ

الدولة وعضد الدولة البويهيّين، وكان الأوّل هو الذي يحكم العراق، وسار إليه عضد الدولة من فارس، و وقعت بينهما الحرب، فكانت الغلبة فيها لعضد الدولة فاستولىٰ علىٰ الأهواز والبصرة، ولم تكن غَيْبة الشريف أبي أحمد للسفارة بينهما في عقد الصلح بقدر ما كان من إصرار عزّ الدولة في استرجاع غلام له كان قد أسره عضد الدولة فيمن أَسر، ولم يكن لعزّ دولة ابن بويه في العراق يوم ذاك سلوٌّ عنه ـ وهكذا تضعف الدول بمثل هذه النفسيات والانحطاط الخُلقي ـ ثم اتصلت به الأحداث التي أعقبت هذه الحرب، فكان الشريف يتنقّل بين بغداد والبصرة و واسط، واستمرّ ذلك عدّة شهور[١].

فلعلّ الشريف أبا أحمد هو الذي أشار إلى السيّدة الجليلة أُمّ الشريفين أن تتولّىٰ ذلك، بعد أن كان يجهل يومذاك أنّ هذا الانشغال وهذه الغَيْبة متىٰ ينتهيان.

خاصّةً وأنّ الشريف المرتضىٰ كان قد بلغ الحادية عشرة من عمره وعلى أعتاب البلوغ والكبر، ولا يصحّ والحال هذه إرجاء تعليمه إلىٰ ما بعد.

ب: يبدو من النصّ أنّ شيخنا المفيد ـ رضي اللّه عنه وأرضاه ـ كان قد استقلّ بالتدريس ونشر العلم، في ستّينات القرن الرابع، وفي الثلاثينات من عمره الشريف، وشيخه ـ الذي حمل منه ماحمل ـ ابنُ قولويه بعدُ لايزال حيّاً. وأنّه كان له منذ تلك الأيّام مجلس درس في مسجده الشهير بدرب رياح في الكرخ، وأنّه كان قد بلغ من الرفعة والجلالة الدرجة التي ترىٰ مثل هذه السيّدة الجليلة أُمّ الشريفين أن تحضر بنفسها مجلسه آخذة معها و لديها الشريفين، إكراماً له و رعايةً لعلمه ومقامه. وكان لها أن تستدعيه إلىٰ بيتها، وهو ذلك البيت الرفيع الذي لايأبىٰ من الحضور فيه أحد ولو كان مثل الشيخ المفيد، وعُذْرها في ذلك خدْرُها، وأنعم به لمثلها من عُذْر! وفوق هذا كلّه الخلق العظيم النبويّ والروح العلويّ اللذَين ورثتهما هي وبيتها الطاهر، وبهذا هانَ عليها كلّ تواضع وتنازل، والمجتمع المسلم لو كان قد جعل من هذا النموذج المثل الذي يقتدي به في سلوكه الفردي والاجتماعي لكانت الدنيا غير هذه الدنيا، والحياة غير هذه الحياة!.

---

١. ابن مسكويه، تجارب الأُمم، ٦ / ٣٧١ ـ ٣٧٦، الهمذاني، تكملة تاريخ الطبري ـ الطبري، ١١ / ٤٥٥ ـ ٤٥٦ ـ المنتظم، ٧ /٨٣ ـ ٨٤، ابن الأثير، ٨ / ٦٧١ ـ ٦٧٣.

(٣)

ذكر الحاكم الجِشُمي، أبو سعد، المُحَسَّن بن محمد بن كَرَّامة البيهقي، المعتزلي الزيدي (٤١٣ / ١٠٢٢ ـ ٤٩٤ / ١١٠١) وعنه أخذ الإمام المهدي الزيدي المعتزلي ابن المرتضىٰ، فقالا: «ومن أصحاب قاضي القضاة»[١] الذي درس عليه ببغداد عند انصرافه من الحجّ: الشريف المرتضىٰ أبوالقاسم عليّ بن الحسين الموسوي، وقرأ أيضاً على أبي إسحاق النصيبي[٢] وأبي عبداللّه المَرْزُباني[٣] وعلى ابن المعلّم[٤] ويميل إلى الإرجاء، وهو إماميّ. وقُرْبُ عَهده وشهرةُ ذِكره تُغني عن الكثير من أخباره»[٥].

ولم أجد تتلمّذه على القاضي عبد الجبّار والنصيبي إلّا عند هذين، كما أنّ إتّهامه بالميل إلى الإرجاء لم أجده إلّا عندهما!

نعم، قرأ على القاضي عبد الجبّار شقيقُه الشريف الرضيّ[٦]، يضاف إلى هذا أنّي لم أعثر ولا علىٰ مورد واحد يذكر الشريف المرتضىٰ أخذه عن القاضي عبدالجبّار، لا بصورة مباشرة ـ بالدلالة المطابقية ـ ولا بصورة غير مباشرة ـ بالدلالة الالتزامية ـ لا في كتابه الشافي الذي هو ردٌّ على القاضي في إمامة مغنيه، ولا في غيره من كتب الشريف ورسائله، بل ولا يعبّر عنه إلّا بما لا صلة له بما تفرضه حقوق التعليم للأُستاذ على التلميذ، وهذا ما يأباه خلق الشريف المرتضىٰ، كما صنع أخوه الشريف الرضي الذي صرّح بتتلمذه على القاضي.

وأرىٰ أنّ شهرة ذكر الشريف المرتضىٰ ـ كما قالا ـ في العلم التي فاقت علىٰ شهرة أخيه هي التي أوقعتهما في هذا الخطأ، إن بقيت عندي بقيّة من حسن الظنّ بهما وبأمثالهما!

* * *

---

١. هو: عبد الجبّار بن أحمد الأسدآبادي المعتزلي (٣٢٠ / ٩٣٢ ـ ٤١٥ / ١٠٢٥).

٢. هو: إبراهيم بن عليّ بن سعيد، المتكلّم المعتزلي، تلميذ أبي عبداللّه البصري، أحد أُستاذَي المفيد المعتزليّيْن، ومن أقران القاضي عبدالجبّار.

راجع المقال عن المفيد / تراثنا ٣٠ ـ ٣١ / ٢٨٣ ـ ٢٨٤ = ٦٣.

٣. هو: محمّد بن عمران المعتزلي، الأديب والعالم (٢٩٧ / ٩١٠ ـ ٣٨٤ / ٩٩٤).

٤. هو: الشيخ المفيد.

٥. شرح العيون ـ فضل الاعتزال وذكر المعتزلة ـ / ٣٨٣، المنية والأمل / ١٩٨.

٦. تلخيص البيان في مجاز القرآن / ٢٤٢، المجازات النبوية / ٤٨.

والشريف المرتضىٰ وإن أخذ علم الكلام عن شيخنا المفيد، إلّا أنّه اختلف معه في مسائل، شأن العلماء يختلفون في آرائهم ويتفقون في الإخلاص للعلم والسير به إلى الكمال، يقول السيّد رضيّ الدين عليّ بن موسىٰ، ابن طاووس الحسني الحلّي (٥٨٩ / ١١٩٣ ـ ٦٦٤ / ١٢٦٦): «إنّني وجدت الشيخ العالم في علوم كثيرة قطب الدين الراوندي، واسمه سعيد بن هبة اللّه [(ـ ٥٧٣ / ١١٨٧) ومن أقدم شرّاح نهج البلاغة] قد صنّف كرّاساً، وهي عندي الآن، في الخلاف الذي تجدّد بين الشيخ المفيد والمرتضىٰ، وكانا من أعظم أهل زمانهما وخاصة الشيخ المفيد، فذكر في الكرّاس نحو خمس وتسعين مسألة قد وقع الاختلاف بينهما فيها من علم الأُصول[1] وقال في آخرها: لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب»[2].

وأضاف ابن طاووس: «ومن أعجبها إثبات الجوهر في العدم، فإنّ شيخه المفيد استعظم في العيون والمحاسن الاعتقاد بصحّتها، والمرتضىٰ في كثير من كتبه عضدها وانتصر لها»[3].

وأمّا مقام الشريف المرتضىٰ في الكلام والجدل وقوّة العارضة، والقدرة على المناظرة، فيكفي في ذلك شهادة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازي الشافعي الأشعري (٣٩٣ / ١٠٠٣ ـ ٤٧٦ / ١٠٨٣) أحد الأئمّة في الفقه، والكلام، والجدل، والمناظرة، والذي أدرك عصر الشريف، حيث يقول: «كان الشريف المرتضىٰ ثابت الجأش ينطق بلسان المعرفة، ويُردِّد الكلمة المُسَدَّدة فتَمْرُق مروقَ السهم من الرميّة[4] ما أصاب أصمىٰ[5] وما أخطأ أشوىٰ[6]

إذا شرع الناس الكلام رأيتَه　　　له جانب منه وللناس جانب[7]

---

١. أي: أُصول العقائد، أي: الكلام.

٢. كشف المحجّة لثمرة المهجة / ٢٠، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم / ٤١ ـ ٤٢.

٣. أمل الآمل، ٢ / ١٢٣، رياض العلماء، ٢ / ٤٢١.

٤. أي: كالسهم الذي ينفذ في الرميّة، وهو الصيد، ويخرج منها ولم يفقد قوّته.

٥. أي: قتله حالاً.

٦. أي: أصاب الشوىٰ، ويقصد أنّ كلمته إن أخطأتْ أصابت الهدف وإن لم تقتل، كالسهم الذي يُخطئ ولكنّه يصيب غيرَ مَقْتَل من الأعضاء.

٧. لسان الميزان، ٤ / ٢٢٤، مقدّمة ديوان المرتضىٰ، ١ / ٢٤.

(٤)

ألّف الشريف المرتضىٰ كتباً كثيرة، قال العلّامة الحلّي (٦٤٨ / ١٢٥٠ ـ ٧٢٦ / ١٣٢٥): «له مصنّفات كثيرة، وبكتبه استفادت الإماميّة منذ زمنه ـ رحمه اللّه ـ إلىٰ زماننا هذا وهو سنة ٦٩٣ [١٢٩٤]، وهو ركنهم ومعلّمهم»[١].

وقد كتب تلميذه محمّد بن محمّد بن أحمد، أبو الحسن البُصْرَوي البغدادي (ـ ٤٤٣ / ١٠٥١) فهرستاً لتآليفه.

وما يرجع من كتب الشريف المرتضىٰ إلىٰ موضوع بحثنا، هو:

١. الملَخّص في أُصول الدين.

قال في الذريعة: (٢٢ / ٢١٠ ـ ٢١١): أنّه كبير في أربعة أجزاء، وإن جاء عند الشيخ الطوسي وابن شهرآشوب أنّه لم يتمّه، وهو هذا الكتاب.

٢. الذخيرة في أُصول الدين (الذخيرة في علم الكلام ـ الذريعة ١٠ / ١١ ـ ١٢) وقال الشيخ الطوسي: تامّ (مطبوع).

٣. الأُصول الاعتقادية.

طبع ضمن المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات ـ بغداد ـ ١٩٥٤.

٤. جمل العلم والعمل (مطبوع).

٥. إنقاذ البشر من الجبر والقدر (مطبوع).

٦. المسائل الكلامية.

٧. مجموعة في فنون من علم الكلام.

طبعت ضمن المجموعة الخامسة من نفائس المخطوطات، بغداد ١٣٧٩ / ١٩٥٥. ولعلّها هي المسائل الكلامية.

٨. مسألة (رسالة) في الإرادة.

٩. مسألة (رسالة) أُخرى في الإرادة.

١٠. كتاب الوعيد.

---

١. خلاصة الأقوال / ٩٥.

١١. الحدود والحقائق: قاموس معجمي، فلسفي، كلامي، فقهي، يذكر المصطلح ثمّ يشرحه شرحاً موجزاً، طبع ضمن منشورات الذكرىٰ الألفيّة للشيخ الطوسي، نشرته جامعة مشهد ـ ايران، ٢ / ١٥٠ ـ ١٨١ وفي رسائل المرتضىٰ ٢/ ١٧٧ ـ ٢٤٧، وقد جاءت رسالة أُخرى تحمل نفس الاسم، طبعت ضمن النشرة المذكورة، ٢ / ٧٢٨ ـ ٧٤١، ارتأىٰ ناشرها أنّها مأخوذة من كلام الشريف المرتضىٰ.

١٢. تتمّة أنواع الأعراض: عن جمع أبي الرشيد النيسابوري، وطبعت في رسائل المرتضىٰ، ٤ / ٣٠٩ ـ ٣١٥، ولكن بعنوان: «نقد النيسابوري في تقسيمه للأعراض».

١٣. تقريب الأُصول.

١٤. نقض مقالة ابن عديّ (فيما يتناهى ـ كما جاء في فهرست البصروي) = (الردّ علىٰ يحيىٰ بن عديّ النصراني فيما يتناهى وما لا يتناهىٰ ـ الذريعة ١٠ / ٢٣٧).

وهو أبو زكريّا يحيىٰ بن عديّ النصراني البغدادي (٢٨٠ / ٨٩٤ ـ ٣٦٣ / ٩٧٥) فيلسوف تتلمّذ على الفارابي وانتهت إليه الرياسة في المنطق والفلسفة، ترجم عن السريانية كثيراً، وألّف كتباً كثيرة[1].

١٥. طبيعة المسلمين (النجاشي) = (طبيعة الإسلام ـ وهو كتاب الردّ علىٰ يحيىٰ ـ تأسيس الشيعة / ٣٩٢) = (الردّ علىٰ يحيىٰ بن عديّ في مسألة سمّاها: طبيعة المسلمين ـ الذريعة، ١٠ / ٢٣٧).

وجاء في فهرست البصروي: «الردّ علىٰ يحيىٰ بن عديّ في مسألة سمّاها: طبيعة الممكن» وأظنّ أنّ الأخير هو الصحيح.

١٦. الردّ على ابن عديّ في حدوث الأجسام = (الردّ على يحيىٰ بن عديّ في اعتراضه دليل المُوَحِّدين في حدوث الأجسام ـ الذريعة، ١٠ / ٢٣٧، تأسيس الشيعة / ٣٩٢).

١٧. الردّ علىٰ من أثبت حدوث الأجسام من الجواهر.

و طبع في (رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٣٣١ ـ ٣٣٤) ولكنّ العنوان: «مسألة في الاعتراض علىٰ من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر».

---

١. الأعلام، ط ٣ ـ ٩ / ١٩٤ ـ ١٩٥، معجم المؤلّفين، ١٣ / ٢١١ ـ ٢١٢.

١٨. جواب الملاحدة في قدم العالم.

١٩. الفصول المختارة من العيون والمحاسن (مطبوع).

٢٠. كتاب في أقوال المنجّمين = (النجوم والمنجِّمون ـ الغدير، ٤ / ٢٦٥، تأسيس الشيعة / ٣٩٢) = (الردّ على المنجّمين ـ الذريعة، ١٠ / ٢٩٩، وقال: هو عندي). وطبع في رسائل المرتضىٰ، ٢ / ٣٠١ ـ ٣١٢ بعنوان: «مسألة في الردّ على المنجّمين».

٢١. تنزيه الأنبياء والأئمّة ـ عليهم السلام ـ (مطبوع).

٢٢. معنى العصمة.

٢٣. رسالة في العصمة.

طبعت ملحقة بأمالي المرتضىٰ، ط. مصر ـ ٢ / ٣٤٧ـ٣٤٨، و رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

٢٤. مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة.

طبعت ملحقة بالأمالي، ٢ / ٣٣٣ ـ ٣٣٩؛ و رسائل المرتضىٰ، ٢ / ١٥٥ ـ ١٦٦.

٢٥. المنع عن تفضيل الملائكة على الأنبياء.

طبع ضمن مجموعة أربع رسائل للشريف المرتضىٰ ـ النجف الأشرف ـ مطبعة الآداب ـ ١٣٨٦ / ١٩٦٦؛ و رسائل المرتضىٰ، ٢ / ١٦٩ ـ ١٧٤.

٢٦. الشافي في الإمامة وإبطال حجج العامّة (مطبوع).

وهو نقض لكتاب الإمامة، من أجزاء كتاب المغني في مباحث التوحيد والعدل، الموسوعة الشهيرة تأليف القاضي عبد الجبّار المعتزلي.

٢٧. جواب بعض المعتزلة في أنّ الإمامة لاتكون إلّا بالنصّ.

حيث إنّهم ينكرون ذلك؛ قال في الذريعة، ٥ / ١٧٩: مبسوط في مائة صفحة.

٢٨. المسائل الباهرة في العترة الطاهرة.

طبع ضمن رسائل المرتضىٰ، /٢ ٢٥١ ـ ٢٥٧، ولكن العنوان: الرسالة الباهرة في...

٢٩. المقنع في الغَيْبة. (مطبوع)

٣٠. الوجيز في الغَيْبة.

طبع في بغداد بأوّل المجموعة الرابعة من نفائس المخطوطات بعنوان: مسألة وجيزة في الغَيْبة. وطبع في قم ضمن المجموعة الثانية من رسائل المؤلف، وكان قد طبع ضمن مجموعة كلمات المحقّقين، طبع الحجر ـ ايران ـ سنة ١٣١٥ / ١٨٩٧ ـ ١٨٩٨، ص ١٩٥ ـ ١٩٧ بعنوان: «رسالة في غَيْبة الحجّة» ثم طبع طبعة حجرية أُخرى في إيران ـ سنة ١٣١٩ / ١٩٠١.

٣١. الانتصار لما انفردت الإمامية به (في الفقه) (مطبوع).

٣٢. الموضّح عن جهة إعجاز القرآن.

٣٣. النقض (الردّ) على ابن جنّي في الحكاية والمحكي.

وهو أبوالفتح عثمان بن جنّي الموصلي ثمّ البغدادي (نحو ٣٢٧ / ٩٣٩ ـ ٣٩٢ / ١٠٠٢) من أئمّة الأدب والنحو واللغة.

٣٤. الغُرر والدُّرر = الأمالي (مطبوع).

وهي مجالس أملاها الشريف المرتضىٰ، فيها: التفسير، والكلام، واللغة، والأدب، والنحو، قال ابن خلّكان والقفطي واليافعي: «كتاب ممتع، يدلّ علىٰ فضل كثير وتوسّع في الاطّلاع على العلوم»[1].

٣٥. إبطال القياس.

قال الذهبي: «وكتابٌ في إبطال القياس»[2].

٣٦. مسألة في التوبة.

(٥)

وقد جاء ضمن المجموعات الأربع لرسائل الشريف المرتضىٰ رسائل لم أجد عناوينها فيما ذكرت، أذكرها كملحق لهذه القائمة:

١. مسألة في المنامات.

رسائل المرتضىٰ، ٢ / ٩ ـ ١٤.

---

١. وفيات الأعيان ٣ / ٣١٣، إنباه الرواة، ٢ / ٢٥٠، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥، غربال الزمان / ٣٥٦. وراجع وصف محقّق الأمالي محمد أبو الفضل إبراهيم للكتاب ـ مقدّمة الأمالي ١ / ١٨ ـ ١٩.

٢. سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٩.

٢. مسألة في وجه العلم بتناول الوعيد كافّة الكفّار.

رسائل المرتضىٰ، ٢ / ٨٥ ـ ٨٦.

٣. مسألة في نفي الحكم بعدم الدليل عليه.

رسائل المرتضىٰ، ٢ / ١٠١ ـ ١٠٤.

٤. مناظرة الخصوم وكيفيّة الاستدلال عليهم.

رسالة المرتضىٰ، ٢ / ١١٧ ـ ١٣٠.

٥. مسألة في أحكام أهل الآخرة.

رسائل المرتضىٰ، ٢ / ١٣٣ ـ ١٤٣.

٦. مسألة في توارد الأدلّة.

رسائل المرتضىٰ، ٢ / ١٤٧ ـ ١٥٢.

٧. أجوبة المسائل القرآنية.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٨ ـ ١٢٠.

٨. أجوبة مسائل متفرّقة من الحديث وغيره.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ١٢٣ ـ ١٥١.

٩. مسألة في من يتولّىٰ غُسل الإمام.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ١٥٥ ـ ١٥٧.

١٠. مسألة في الحسن والقبح العقلي.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ١٧٧ ـ ١٨٠.

١١. مسألة في خلق الأفعال.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ١٨٩ ـ ١٩٧.

١٢. مسألة في علّة خذلان أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وعدم نصرتهم [من اللّه تعالىٰ].

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٢٠٩ ـ ٢٢٠.

١٣. مسألة في علّة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٢٤٣ ـ ٢٤٧.

١٤. مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر الغدير.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٢٥١ ـ ٢٥٤.

١٥. مسألة في نفي الرؤية [للّه تعالى].

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٢٨١ ـ ٢٨٤.

١٦. مسألة في علّة امتناع عليّ عليه السلام عن محاربة الغاصبين لحقّه بعد الرسول.

رسائل المرتضىٰ، ٣ / ٣١٧ ـ ٣٢١.

١٧. مسألة في معجزات الأنبياء عليهم السلام.

رسائل المرتضىٰ، ٤ / ٢٧٩ ـ ٢٩٩. وهو تعقيب على كلامٍ للقاضي عبد الجبّار.

١٨. مسائل شتّىٰ / ٢٢ مسألة.

رسائل المرتضىٰ، ٤ / ٣١٩ ـ ٣٥٥.

١٩. إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر.

طبع مستقلّاً، وقد حكاه ابن الجوزي في المنتظم، في ترجمة الشريف المرتضىٰ، ٨ / ١٢١. ١٢٥، وبينه وبين المطبوع بعض الاختلاف.

(٦)

وللشريف المرتضىٰ مجموعة كبيرة من أجوبة المسائل التي كانت ترد عليه.

١. المسائل الواسطية ـ وهي مائة مسألة.

وواسط من أشهر المدن الإسلامية في العراق، ولا تزال أطلالها قائمة.

وطبعت في رسائل المرتضىٰ، ٤ / ٣٩ ـ ٤٤ بعنوان: «جوابات المسائل الواسطيات» وتبدأ من المسالة الخامسة إلى الثانية عشرة.

٢. المسائل البادرائيات ـ وهي ٢٤ مسألة.

وبادَرَايا: بلد من نواحي واسط، قرب بَنْدَنِيجين ـ مَنْدَلي حاليّاً في العراق[١].

٣ ـ ٥ المسائل المَوْصِليات:

---

١. معجم البلدان، ١ / ٣١٦ ـ ٣١٧، بلدان الخلافة الشرقية ـ بالإنجليزية ـ / ٦٣، ٨٠.

الأُولىٰ: ثلاث مسائل في الاعتماد، والوعيد، والقياس.

الثانية: ١١٠ مسألة في الفقه.

الثالثة: ٩ مسائل في الفقه.

والمَوْصِل من أشهر المدن العراقية.

وطبعت الثانية والثالثة في رسائل المرتضىٰ بعنوان: «جوابات المسائل المَوْصليات» الثانية، ١ / ١٦٩ ـ ١٩٦، الثالثة، ١ / ٢٠١ ـ ٢٦٦.

٦. المسائل الطوسية ـ خمس مسائل. وطوس من أشهر مدن خراسان.

٧. المسائل الجُرجانية.

٨. المسائل الديلمية.

٩. المسائل الرازية / ١٤ مسألة في مواضيع كلامية.

وطبعت في رسائل المرتضىٰ، ١ / ٩٦ ـ ١٣٢، ولكنّها ١٥ مسألة.

١٠. المسائل الدِّمَشْقيّة.

وهي المسائل الناصرية الثانية. وجاء ضمن: «أجوبة مسائل متفرّقة من الحديث وغيره» في رسائل المرتضىٰ، ٣ / ١٢٣ ـ ١٥١: «مسألة في الرجعة من جملة الدمشقيات»، ٣ / ١٣٥.

١١. المسائل الصيداويّة.

وصيدا من أشهر مدن الشام ـ لبنان حاليّاً ـ

١٢ ـ ١٤. المسائل الحَلَبيّة.

الأُولى: وهي ثلاث مسائل.

الثانية: وهي ثلاث مسائل أيضاً.

الثالثة: وهي ٣٣ مسألة.

وحلب من أشهر مدن الشام ـ سوريا حالياً ـ

١٥ ـ ١٨. المسائل الطرابلسيات:

الأُولى: وهي ١٧ مسألة.

الثانية: وهي ١٢ مسألة.

الثالثة: وهي ٢٣ مسألة. وردت في شعبان ٤٢٧ هـ[1].

الرابعة: ٢٥ مسألة وكلّها في مواضيع كلامية.

١٩. المسائل المَيّافارقيّة.

وهي إمّا ١٠٠ مسألة، أو ٦٦ مسألة، وجاء في رسائل المرتضىٰ، ١ / ٢٧١ ـ ٣٠٦: «جوابات المسائل المَيّافارِقيّات» وفيها ٦٦ مسألة.

٢٠ ـ ٢٢. المسائل المصريات:

الأُولى: وهي خمس مسائل.

الثانية: وهي ٩ مسائل.

الثالثة: وهي ٧ مسائل.

٢٣. المسائل الرَّمْليّات.

والرَّمْلة: مدينة بفلسطين لاتزال قائمة. وهي سبع مسائل، ولكن جاء في رسائل المرتضىٰ، ٤ / ٥٧ ـ ٥٠: «المسائل الرَّمليّة» وهما مسألتان فقهيّتان فحسب!

٢٤. المسائل المحمّديات.

وهي ثلاث مسائل، ولكن جاء في الذريعة، ٥ / ٢٣٢ = ١١١٧: «جوابات المسائل المحمّدية»، وأنّها خمس مسائل، وعدّدها وذكر المسؤول عنه فيها.

٢٥. المسائل السلّاريّة.

وهي التي سألها تلميذه أبو علي سلّار [سالار = حمزة] بن عبد العزيز الديلمي (ـ ٤٤٨ / ١٠٥٦).

٢٦ و ٢٧. المسائل الرسّية.

وهي أجوبة المسائل التي سألها السيّد الشريف الفاضل أبو الحسن المحسّن بن محمد بن الناصر الحسيني الرسّي.

الأُولىٰ: وهي ٢٨ مسألة طبعت في رسائل المرتضىٰ، ٢ / ٣١٥ ـ ٣٧٩.

والثانية: وهي خمس مسائل. طبعت في رسائل المرتضىٰ، ٢ / ٣٨٣ ـ ٣٩١.

---

١. وهذه المسائل الثلاث السائلُ فيها هو الشيخ أبو الفضل إبراهيم بن الحسن الأباني الساكن بطرابلس (طبقات أعلام الشيعة، الخامس / ١ ـ ٢، الذريعة، ٥ / ٢٢٦ ـ ٢٢٧= ١٠٧٩)، ولعلّ الرابعة أيضاً له.

٢٨. المسائل التبّانيّة وهي «جوابات المسائل التبّانيات» ويحيل عليها الشريف المرتضىٰ في الردّ على أصحاب العدد: «في جواب مسائل أبي عبداللّه التبّان، رحمه اللّه».
رسائل المرتضىٰ، ١ / ١٩، ٣ / ٢٠٢[1].

* * *

١ طبعت هذه الدراسة في مجلّة تراثنا عدد ٣٢ و ٣٣ ص٧٨ لغاية ١١٤، والتي تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم.

كلمة المحقق

«دراسة حول علاقة متكلّمي الإمامية بالمعتزلة»

خلافاً لما يعتقده كثيرٌ من المستشرقين والباحثين في نسبة المرتضىٰ إلىٰ مدرسة الإعتزال، وإدراج إسمه في عِداد أعلام المعتزلة ومنتسبي مدرستها، والمتأثّرين بآرائها، بل المستعيرين من أفكارها، فإنّه قد أثبتت الدراسات الحديثة عند محقّقي الشيعة بطلان هذه النظرية، وكان الرأي السائد عند عامّة المستشرقين والباحثين في الكلام الإسلامي أنّ المفيد وتلميذه المرتضىٰ يمثّلان مدرسة الإعتزال البغدادي والبصري الإمامي [١]، لاحظ كلام آخر من كتب في هذا المجال وهو صديقنا القسّ الأب مارتين مكدرموت في كتابه

---

١. راجع مقالة «الإمامية وعلم الكلام المعتزلي» للأكادمي الخبير بعلم الكلام الإمامي: و.مادلونگ

W. Madelung. (Imamism and mu'tazilitu theology)

وأيضاً:

"Religiöse literatur in arabischer sprache: Die šfa", in Grundriss der arabischen philologie (edited by Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987), 2: 366-7.

وراجع أيضاً مقالة المستشرق د. سوردل:

D. sourdel, "L'Imamisme vu par le cheikh al-Mufid," Revue des études islamiques 40 (1972); 217-296.

in Le *shi'ism imamit* (edited by T. fahd), Collogue du centre d'études supérieures specialisé d'histoire des religion de strasbourg, Presses universitaires de france, 1970) 13-30.

نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد حيث يصرّح في مواضع عديدة من كتابه متأثّراً بآراء استاذه و. مادلونك بتبعيّة المرتضىٰ لمدرسة الإعتزال البصري أو تأثّره بها، مثلاً يقول في بداية الكتاب:

> إنّ الهدف من هذا الكتاب هو دراسة أوجه الشبه والخلاف بين نظريات الشيخ المفيد الكلامية ونظريات المعتزلة...ولتكون الخطوة الأولىٰ دراسةً لكلامه مشفوعةً بمقارنته مع كلام القاضي عبدالجبّار المعتزلي البصري... وسيتّضح عاجلاً أنّ نظريات الشيخ المفيد الكلامية أقرب إلىٰ مدرسة الإعتزال في بغداد منها إلىٰ مدرسة عبدالجبّار البصري المتأخّرة... وتبيّن المقارنة الأولىٰ أنّ الشيخ المفيد يتّفق مع المعتزلة في التوحيد والعدل، كما تحكىٰ تبعيّته لمدرسة بغداد أكثر من مدرسة البصرة في الجزئيات... وسيتّضح أيضاً أنّ التمسّك بالحديث لدىٰ الشيعة الذي انطلق منه الشيخ المفيد أقرب إلىٰ آراء المعتزلة ممّا هو عليه أهل السنّة،... فتبيّن أنّ الشريف المرتضىٰ قد خطا خطوة كبيرة تفوق خطوة أستاذه المفيد باتّجاه الاعتزال؛ لأنّه لم يبدأ نظامه كما بدأه استاذه في تأكيده علىٰ مبدأ تكليف الإنسان لمعرفة اللّٰه، بل فعل كما فعل معتزلة البصرة في تأكيدهم علىٰ تكليف الإنسان لمعرفة اللّٰه عن طريق العقل والاستدلال، وسنرىٰ أنّ السيّد المرتضىٰ كان يحذو حذو البصريين في كلّ نقطة، في حين كان أستاذه ينحو منحىٰ البغداديين.[1]

ثمّ يستمرّ مارتين مكدرموت في المقارنة بين آراء المعتزلة و آراء المفيد والمرتضىٰ في مسائل مثل التكليف واللطف، والنعمة والنبوّة والوحي، والقرآن، والإمامة، وصفات اللّٰه تعالىٰ، والعدل، وقدرة الإنسان واختياره، والجوهر والذات، والوعد والوعيد، والشفاعة، وأصحاب الكبائر، والثواب والعقاب، والتوبة والألم والعوض، والبداء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المسائل المثيرة للجدل فيرىٰ تطابقاً في أصل الفكرة والاعتقاد، بل وحتّىٰ في طريقة الاستدلال فيهما، وإن اختلف المرتضىٰ مع شيخه المفيد في بعض المسائل، واختلفا مع المعتزلة فيما يتعلّق بمسائل الإمامة، ويستنتج

---

١. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: مارتين مكدرموت، تعريب علي هاشم، ص٢٧-٢٩.

أخيراً ويقول:

> إنّ تعداد الاختلافات الموجودة بين الشيخ المفيد والشريف المرتضىٰ... يجب أن لايحجب عنّا الاتفاق الجوهري القائم فيهما، فكلاهما يحذو حذو المعتزلة فيما يخصّ التوحيد والعدل الإلهييّن، وكلاهما يخالف المعتزلة بكلّ وضوح في المسائل المتعلّقة بالإمامة، و وضع مرتكب الكبيرة في هذه الدنيا ومصيره في الآخرة.
> إنّ دراسة الاختلافات بين هذين المتكلّمين في كثير من التفاصيل التي تخصّ مسائل التوحيد والعدل تفيدنا بأنّ كلاً منهما يتّفق مع إحدىٰ مدرستي الإعتزال، فالشيخ المفيد مع المدرسة البغدادية، والشريف المرتضىٰ مع المدرسة البصريّة[1]. مع هذا كلّه في داخل نطاق تأثير المعتزلة، فإنّ الطابع الاعتزالي المبتني عموماً في علم الكلام عند الإمامية بعد الشيخ المفيد، ظلّ علىٰ هذا النسق ليتبناه تلميذه وخليفته من بعده الشريف المرتضىٰ، وذلك لأنّ الشيخ المفيد والشريف المرتضىٰ استوحيا أفكارهما من المدارس الفكريّة المتنوّعة للمعتزلة[2].

هذا، وأيدت المستشرقة الألمانية Sabine Schmidtke وهي خرّيجة مدرسة المستشرق الذائع الصيت «W. Madelung» النتائج التي توصل إليها المستشرقان السابقان و.مادلونگ والقس مارتين مكذرموت ، في وجود قرائن وشواهد قويّة علىٰ تبعيّة علم الكلام الإمامي لعلم الكلام المعتزلي، فتقول في دراستها «The Theology of al-allama al hilli» (ص١٦، من الترجمة الفارسية) عن الآراء الكلامية للعلّامة الحلّي:

> إنّه بالتأكيد يمكن القول بأنّ الدراسات [عن علم الكلام الإمامي] حتّىٰ عصر الشريف المرتضىٰ أثبتت تكامل الامتزاج بين المعتزلة والإمامية. وأنّه بعد فترة قصيرة من عصر الشيخ الطوسي (المتوفّىٰ سنة ٤٦٠هـ) والذي كان تلميذ المرتضىٰ في علم الكلام، ونحا نحوه في تبعيّته

---

١. المصدرالسابق: ٤٩٥.   ٢. المصدر السابق: ٤٩٢.

للمعتزلة، حلّ العصر الذهبي للمذهب الاعتزالي الإمامي المتأخّر، والذي كان إلىٰ وقتٍ قريب مجهولاً لنا، ويعزو W. Madelung بروز هذه الظاهرة وسيادتها [عند الإمامية] إلىٰ تأثيرات مذهب أبي الحسن البصري وأتباعه.

ونحن هنا في هذه العجالة لايسعنا المجال لطرح آراء هؤلاء المستشرقين و أتباعهم من أبناء المشرق، إذ لهذا البحث مجالٌ آخر غير هذه المقدّمة، وقد كفانا مؤونة البحث عن هذا الموضوع وأجاد فيه المحقّق الخبير بتاريخ علم الكلام الإسلامي والإمامي العلّامة الشيخ محمّد رضا الجعفري، حيث تابع في دراسات عديدة ظاهرة تطابق آراء متكلّمي الإمامية الأوائل (آل نوبخت ـ المفيد ـ المرتضىٰ ـ الطوسي) مع آراء المدرسة التقليديّة لمعتزلة بغداد عموماً ـ وأحياناً مدرسة الإعتزال البصري ـ واستعرض احتمالات تأثّر الإمامية منهم أو تأثيرهم فيها، ويمكن تلخيص آرائه التي طرحها في مقالته، بعنوان (الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه) [ص١٤٤ ـ ٢٩٩، مجلّة تراثنا العددان ٣٠ و٣١، صدرت بمناسبة الذكرىٰ الألفية لوفاة الشيخ المفيد رحمه الله سنة ١٤١٣هـ] والتي تعبر عن الرأي السائد عند الإمامية ـ بما يلي:

١. إنّ علم الكلام الشيعي واعتقادات المذهب الإمامي نابعتان من أحاديث الأئمّة المعصومين عليهم السلام، إذ أنّ الإمامية بعد أن دانت بالإمامة والتزمت بطاعة الأئمّة عليهم السلام فإنّها قد أخذت عقائدها منهم، كما أخذت أحكامها في الفروع الدينية منهم أيضا، وبالنسبة إلىٰ الأصول الاعتقاديّة فإنّ الدليل الواضح علىٰ هذه التبعيّة هو ملاحظة نصوص الكتابين اعتقادات الإمامية للشيخ الصدوق، و تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، فإنّ نصوص الكتابين خاصّة الأوّل لاتتعدّىٰ عن سرد مضامين الآيات والأحاديث وبنفس الألفاظ والتعابير[١].

٢. إنّ أعيان المعتزلة ومنظّريها الأول، كأبي الهذيل العلاف، والكعبي البلخي، والقاضي عبدالجبّار الهمداني، ولعلّ أغلب من دوّن عن سيرتهم وطبقات أعلامهم، كابن المرتضىٰ ونشوان الحميري وغيرهما جميعاً، يسندون مذهب المعتزلة في العدل والتوحيد إلىٰ أمير

---

١. تراثنا: العدد ٣٠ ـ ٣١، ص١٦٤.

المؤمنين عليه السلام[1]، قال ابن النديم في «أسماء من أخذ عنه العدل والتوحيد»: قرأت بخطّ أبي‌عبداللّه بن عبدوس، قال: قال أبوالحسن أحمد بن يحيىٰ بن علي بن يحيىٰ المنجّم: أخبرني أبي، وأخبرني عمّي أحمد، وعمّي هارون، قالوا: حدّثنا أبو يعلي زُرْقان، واسمه محمّد بن شدّاد، صاحب أبي‌الهذيل، قال: حدّثنا أبوالهذيل العلاف، محمّد بن الهذيل، قال:

أخذت هذا الذي أنا عليه من العدل والتوحيد، عن عثمان الطويل ـ وكان معلّم أبي‌الهذيل ـ قال أبوالهذيل: وأخبرني عثمان أنّه أخذه عن واصل بن عطاء، وأنّ واصلاً أخذه عن أبي‌هاشم عبداللّه بن محمّد بن الحنفية، وأنّ عبداللّه أخذه من أبيه محمّد بن الحنفيّة، وأنّ محمّداً أخبره أنّه أخذه عن عليّ عليه السلام وأنّ أباه أخذه عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله، وأن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أخبره أنّ جبرئيل نزل به عن اللّه جلّ وتعالىٰ».

٣. إنّ خطب أمير المؤمنين عليه السلام والأحاديث المروية عنه هما المصدران الأساسيان في نشوء المذاهب الكلاميّة، إذ تدلّ البحوث والدراسات التاريخيّة أنّ الإمام علي بن أبي‌طالب عليه السلام هو أوّل من وضع أسس علم الكلام، فالروايات التاريخيّة تشير إلىٰ أنّ الإمام كان يدافع عن حقّه في الإمامة والخلافة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وآله إلىٰ أيّام خلافته، فشكّك في أدلّة القوم علىٰ أفضليّة الخليفة الأوّل، وفي كيفيّة اختيار الخليفة الثاني، ثمّ سَخِر من القواعد العامّة والأسس التي بنوا عليها الشورىٰ، ثمّ حينما أجمع المسلمون علىٰ إرجاع الحقّ إليه وصار خليفةً للمسلمين بالنصّ والاختيار، شدّد نكيره علىٰ سيرة أسلافه في الخلافة، فخطب مراراً في الكوفة وفي جمع المسلمين في البصرة وصفّين والنهروان وغيرها من المواقع، وأظهر انحراف القوم عن سنّة الرسول صلى الله عليه وآله ومنهجه الذي أوصىٰ به للإمامة والخلافة، فضلاً عن هذا فقد تعرّض أميرالمؤمنين عليه السلام في خطبه التي ألقاها خلال فترة خلافته إلىٰ أمور هامّة تتعلّق بالكون والحياة، لم يتعرّض لها قبله أحدٌ واستقىٰ منه الآخرون مبادئهم، ومنهم المعتزلة والإماميّة، فقد تحدّث عليه السلام عن الخالق وصفاته الجلالية، وعلم اللّه تعالىٰ، و رؤية اللّه، وعن التوحيد، وقِدم الخالق، وصفة الملائكة، وأوصاف

---

١. ذكر المعتزلة للبلخي: ٦٤، فضل الاعتزال وذكر المعتزلة للقاضي عبدالجبار: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٦٣، ٢١٤، ٢١٥، المنية والأمل لابن المرتضىٰ: ٢٦، ٢٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، البحر الزخّار: ٤٤/١، الحور العين لنشوان الحميري: ٢٠٦، سير أعلام النبلاء: ١٤٩/١٣.

السماء والأرض وكيفيّة خلقهما، وخلق العالم والإنسان، وفناء الدنيا، والموت، والبعث والصراط، وأهوال يوم القيامة، والإيمان والكون، والضلال والفسق، والأعمال الصالحة، وعن العصاة، والنبوّة وصفات الأنبياء، والوحي والقرآن، وجوهر الرسول، وعلم الغيب، وصفات أئمّة المسلمين، والجهاد، والتحكيم والشورىٰ، والفرق بين الحقّ والباطل، والرجاء وكيفيّته، والعصمة، والثواب، والعقاب، والتوبة، والشفاعة، والعدل والظلم،... وغيرها، وهذه كلّها أمورٌ شغلت أفكار الفلاسفة المسلمين ومتكلّميهم في القرون التي تلت القرن الأوّل للهجرةالشريفة.

٤. إنّ أسلاف متكلّمي الإمامية كانوا خصوماً للمعتزلة، خاصّة الجناح البصري منها لنعرتهم العثمانيّة الأمويّة، وتنقيصهم لأمير المؤمنين عليه السلام ـ فقد خاصم هشام بن الحكم الكندي (١٠٥ ـ ١٨٩) شيخ متكلّمي الإمامية جماعة من أعلام المعتزلة ودعاتها ومنظّريها وذوي المكانة فيهم وقطعهم، فقد ناظر أباعثمان عمرو بن عبيد التيمي البصري (٨٠ ـ ١٤٤هـ) ثاني رائدي الاعتزال وداعيتها في البصرة[١]، وناظر أيضاً عبدالرحمن بن كيسان أبوبكر الأصمّ البصري (... ـ ٢٠٠هـ)[٢]، ومحمّد ابن الهُذَيل العبديّ، أباالهُذَيل العلّاف البصريّ (١٣٥ ـ ٢٣٥)[٣]، و إبراهيم بن سيّار، أباإسحاق النظّام البصريّ (١٦٠ ـ ٢٣١)[٤] وآخرين غيرهم وكانت الغلبة في هذه المناظرات لهشام ـ كما صرّحت بذلك المصادر ـ وكان من نتائج هذه المناظرات أن أخذوا وتأثّروا بآرائه، قال البغدادي وغيره: «خالط [النظّام] هشام ابن الحكم الرافضي فأخذ عنه بعض آرائه»[٥] والطريف أنّ خصوم الإمامية بدءاً من المعتزلة (وهم الذين خاصمهم وناظرهم هشام) وانتهاءً بكتّاب الفرق والمقالات أمثال عبدالقاهر البغدادي، والملطىٰ، وابن حزم، والاسفراييني، وابن تيميّة، و زميله الذهبي، وتلميذه ابن قيّم الجوزية، وابني كثير وحَجَر، قد نسبوا إلىٰ هشام [ولغيره

١. الكافي: ١٦٩/١، رجال الكشي: ٢٧١ ـ ٢٧٣، أمالي المرتضى: ١٧٦/١، مروج الذهب: (ط باريس) ٢٣٤/٧ ـ ٢٣٦) ومصادر أخرىٰ كثيرة.

٢. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٦٧، المنية والأمل: ١٥٦.

٣. الملل والنحل: ٣٠/١، ١٨٤ ـ مروج الذهب: ٧ / ٢٣٢ (ط باريس).

٤. فضل الاعتزال: ٢٥٤، المنية والأمل: ١٤٩، مذاهب الإسلاميين: ١٢٧/١.

٥. الفرق بين الفرق: ٥٠، ١١٣، ١١٤، الملل والنحل: ٥٦/١، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٤٨١/١ ـ ٤٨٢، مذاهب الإسلاميين: ٢٠١/١.

من متكلّمي الإمامية كهشام الجواليقي] ما صحّ ـ وما أقلّ ذلك ـ وما لم يصحّ ـ وهو الأكثر ـ بل ونسبوا إليه الآراء المتناقضة التي لاتصدر إلّا عن معتوهٍ، والأنكي أنّ الآراء والاعتقادات المنسوبة إليه هي آراء خصومه العقائديّين من معتزلة و جَهْميّة وقدريّة وغيرهم، والتي ناظرهم فيها وأثبت بطلانها، كالقول بالتجسيم والتشبيه، وأنّه جسمٌ لا كالأجسام، وحدوث علم اللّه تعالىٰ، وغيرها، وبهذه الفرية نسبوا إلىٰ متقدّمي الإمامية أقوالاً وآراءً لم يأخذ بها متأخّروهم، وموّهوا للقاري بأنّ الجيل الثاني قد تأثّر من المعتزلة وأخذ منهم، وخالف بذلك معتقدات أسلافه! والمتتبّع يرىٰ أنّ ما نسبوه إلىٰ هشام بن الحكم أو إلىٰ هشام الجواليقي قد حكوه عن آخرين سبقوهما أو كانوا معاصرين لهما، كأبي الحسن مقاتل ابن سليمان الأزدي البلخي، وكان ممّن يُضرب به المثل في القول بالتجسيم والتشبيه الصريحين[1]، وآخرين من أصحابه كأبي عصمة المروزي ـ قاضي مرو ـ (ح ١٠٠ ـ ١٧٣)، ونُعيم بن حمّاد بن معاوية الأعور الخزاعي المروزي (ح١٤٨ ـ ٢٢٨) [راجع النصّ علىٰ أنّه تبع مقاتلاً في التشبيه والتجسيم في الملل والنحل: ١/١٨٧، تلبيس ابليس: ٨٦، شرح ابن أبي‌الحديد: ٣/٢٢٤].

وأيضاً من المشبّهة أبوالمثنىٰ مُعاذ بن معاذ العنبري البصري (١١٩ ـ ١٩٦) من أعلام المحدّثين وقد أخرج أصحاب الصحاح الستّة أحاديثه؛ وكذلك داود الجوارِبي، فقد عدّ الأشعري داوداً وأصحابه من فرق المرجئة، وعدّه الشهرستاني هو ونُعيم بن حمّاد من مشبّهة أصحاب الحديث الحشوية، الذين وافقوا مقاتل بن سليمان، وهكذا صنع عبدالقاهر البغدادي والاسفراييني وغيرهما، فعدّوه من «المشبّهة»[2] لا من «الرافضة» أو «الرافضة المشبّهة»، لكن الطريف أنّ ابن حزم والذهبي عدّوه من جملة الشيعة، قال الأوّل: «وكان داود الجوارِبي من كبار متكلّميهم»[3] وقال الثاني: ـ وأقرّه عليه ابن حجر العسقلاني ـ: «داود الجوارِبي رأس في الرافضة والتجسيم»[4]!

---

١. راجع: كتاب المجروحين لابن حبّان: ٣/١٤ـ١٦، تاريخ بغداد: ١٣/١٦٠ـ١٦٩، ميزان الاعتدال: ٤/١٧٢ـ١٧٥، تهذيب التهذيب: ١٠/٢٧٩ـ٢٨٥، سير أعلام النبلاء: ٧/٢٠١ـ٢٠٢.

٢. مقالات الإسلاميين: ١/٢١٤، ٢٥٨ ـ ٢٥٩، الملل والنحل: ١/١٠٥، ١٨٧، البدء والتاريخ: ٥/١٤٠، الفرق بين الفرق: ٢١٦، ٣٢٠، أصول الدين: ٧٤، ٣٣٧، تلبيس إبليس: ٨٦، ٨٧.

٣. الفصل: ٢/ ١١٢، ٤/ ٩٣.

٤. ميزان الاعتدال: ٢/٢٢٣، لسان الميزان: ٢/٤٢٧.

٥. كان لدىٰ الإمامية منذ بدايات القرن الثاني للهجرة مدرستان، المدرسة الحديثيّة والمدرسة الكلامية. وكانتا متغايرتين في الأسلوب ونوعيّة الإستدلال، إلّا أنّهما لم يكونا متضادّتين متخاصمتين ـ كما نجدها عند غيرالإماميّة ـ والنتاج الملموسة لهاتين المدرستين هما كتابا تصحيح الاعتقاد للمفيد و اعتقادات الإماميّة للصدوق، وقياسهما لايكشف لنا إلّا عمّا اشتركت فيه المدرستان وما اختلفتا فيه، وأمّا الانتهاء بهذا القياس إلىٰ تعليل الفرق الذي نجده في جانب المفيد بأنّه يرجع إلىٰ تأثّره بالاعتزال، فهو استنتاجٌ ينقصه الكثير من مقوّمات الاستنتاج الصحيح، المرتكز علىٰ دراسة صحيحة مستوعبة.

وخلاصة الكلام: القول بأنّ الإمامية أخذت عن المعتزلة وتأثّرت بهم فيما اتّفقت معهم في العقيدة، لا أقول فيه سوىٰ أنّه باطلٌ لا أساس له من الصحّة جملة وتفصيلاً، ولا سند له من دراسة عقائد الإماميّة والأسس التي قامت عليها تلك العقائد[١].

نعم يجب التفريق في المسائل الكلاميّة بين المسائل التي تمسّ العقيدة مباشرة كالإمامة والعصمة وغيرها، وبين ما لايكون كذلك، كالمسائل التي كانوا يعبّرون عنها يومذاك بـ(اللطيف من الكلام)، الذي ذكر الشيخ المفيد كثيراً من عناوينها في آخر كتابه أوائل المقالات[٢]. أمّا القسم الأوّل فإنّ الأدلّة التي قدمناها أفادت أنّ الإماميّة لم يأخذوا عقائدهم من المعتزلة، ولم يحكمهم التشبيه والجبر يوماً مّا قبل أن يتصلوا بالمعتزلة، وأمّا التأثّر في مثل المسائل القسم الثاني، أو التأثّر في نوعيّة الاستدلال في المسائل المتّفق عليها فلا نمنعه، بل توجد شواهد كثيرة علىٰ وقوعه، ولكنّه تأثّرٌ وتأثيرٌ متقابل، والذي يحزّ في النفس إغفال تأثّر النظّام و أبى الطيّب المعتزليين وغيرهما بهشام بن الحكم مثلاً، والاهتمام ـ بل التضخيم ـ بتأثّر المفيد بالمعتزلة، ولعلّ الآثار التي تركها متكلّموا الإماميّة والمعتزلة علىٰ حدّ سواء، إن كانت قد سلمت من الضياع و وصلت إلينا، لكان لنا رأي آخر، ولعلّنا كنا نرجّح حينئذ أنّ التأثّر في جانب الإعتزال بالإمامية كان أقوىٰ وأكثر من تأثّر الإمامية بالمعتزلة[٣].

* * *

١. تراثنا: العدد ٣٠ ـ ٣١، ص١٦٤. ٢. أوائل المقالات:، ص٧٢ فما بعد. ٣. تراثنا: ص٢٢٩.

وصف كتاب المُلَخّص في أُصول الدّين

للشريف المرتضىٰ﴿ع﴾ كتب كثيرة و في مجالات متنوّعة، لكنّه كان قبل كلّ شيء فقيهاً، حيث بدأ حياته العلميّة بقراءة الفقه علىٰ الشيخ المفيد، واستمرّ يمارس الفقه ويدرّسها طيلة حياته، وختم مسيرته أيضاً بالفقه، فقد توفّاه اللّه تعالىٰ حينما كان شيخاً ومرجعاً للفُتيا للطائفة الإماميّة، إلّا أنّ شهرته في علم الكلام وتضلّعه في أصول الدين طغت علىٰ بقيّة مواهبه وملكاته، فعُدّ فقيهاً متكلّماً أو متكلّماً فقيهاً، ولعلّ لهذه الشهرة نصيباً كبيراً من الحقيقة، إذ حينما نلاحظ قائمة مؤلّفات الشريف نجد أنّ علم الكلام والمناظرة ومباحث أصول الدين يمثّل حيّزاً كبيراً منها، فقد كتب و ألّف كتباً و رسائل عديدة حول مواضيع كلاميّة مهمّة كانت مطروحة عند المتكلّمين وأصحاب المذاهب الكلاميّة ومناصريهم في تلك القرون، ومراجعة سريعة لتراث المرتضىٰ الكلامي يبرز لنا نشاطه وقوّة اندفاعه في متابعة آراء خصوم الإماميّة، والإجابة عنها بما يطابق والمذهب الكلامي الإمامي، ولعلّ جانباً من هذا النشاط وقوّة الإندفاع وسرعة الإجابة، أو اتّخاذ الموقف يعود إلىٰ موقعه ومنصبه في المجتمع البغدادي وعند طائفته، حيث كان زعيم الشيعة بلا منازع منذ أن توفّي شيخه وسلفه في الزعامة الشيخ المفيد عام ٤١٣هـ، واستمرّ في زعامته إلىٰ حين وفاته عام ٤٣٦ هـ، أي مدّة تزيد علىٰ عقدين، فقد كان مطالباً بإبداء رأيه في كثير من القضايا المثارة في تلك الأزمنة ـ وما أكثرها ـ وكانت مدرسة بغداد في تلك العصور ـ والتي تضمّ جنباً إلىٰ جنب الخصوم الذين يكفّر أحدهما الآخر، ويتبرّىء أحدهما من معتقدات الآخر ـ قبلةً لمدارس بقيّة البلدان المنتشرة في ربوع العالم الإسلامي ـ فالمسائل المثارة فيها، والإجابات أو الحلول المطروحة من قبل أرباب المذاهب الكلامية كانت تُنقل وبسرعة مدهشة إلىٰ بقيّة البلدان، فترىٰ صدىٰ آراء المشبّهة والمُجْبِرة والقدرية والمعتزلة والإمامية وغيرهم ببغداد، في مدن ماوراء النهر وحواضر خراسان العلميّة كطوس ونيسابور، ومصر والشام والأندلس، وكان علىٰ زعيم كلّ طائفة، والمتبنّي للدفاع عن معتقداتها أن يتّخذ موقفاً واضحاً وصريحاً يُسكت بها الخُصُوم، ويرفع من شأن معتقده، وكان سرعة الإجابة ـ أو ما كان يعبّر عنها في تلك الأزمنة بسرعة

البديهة ـ سلاحاً مهمّاً في دحر الخصوم، حيث كان دليلاً علىٰ أصالة المعتقد، ونباهة المدافع، وتمكّنه من أدوات المناظرة وإفحام الخصم، ولذا يرىٰ المتتبّع في كتب المناظرة أنّ لإسكات الخصم بسرعة الإجابة وفي مجلس المناظرة ـ ودون التروّي في قراءة أدلّة الخصم أو الاستمهال والتشاور مع الأصحاب ـ مقاماً مهمّاً، ممّا أثار حفيظة بعض كُتّاب السير والتراجم، ممّن كانوا يجانبون الحقّ ويميلون إلىٰ بعض المذاهب الكلاميّة أن ينسبوا بداهة جواب متكلّمٍ إلىٰ غيره، أو ينتحلوا له مناظرة وإجابة واهية تبرز تفوقه علىٰ الخصم في مجلس المناظرة. فسرعة الإجابة والردّ علىٰ الخصوم كتابةً أو مشافهة كانت دليلاً علىٰ ديناميكيّة المذهب، وقدرته في المنافسة مع الخصوم. ومن هنا نرىٰ الشريف المرتضىٰ لايدع مجالاً لخصمه أن يستريح، فما أن تَبْدُرَ منهم بادرة، أو يخطر في فكرهم فكرة، أو تُسوّدُ لهم صحيفة، إلّا وانبرىٰ بالدفاع مشافهةً أو مكاتبةً أو مراسلةً أو مناظرةً، فقد دافع عن معتقده أمام مجموعة كبيرة من الخصوم، ومن مختلف الملل والنحل، بدءاً بأبي زكريّاء يحيىٰ بن عَدّي النصراني، ومروراً بالملاحدة والمنجمين والمتكلّمين من أهل الإسلام أو ممّن انتسبوا إليه، كالوعيديه والمُجْبِرة والمشبّهة والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم. وممّا يجدر الإشارة إليه أنّ جانباً مهمّاً من آراء المرتضىٰ الكلاميّة برزت وانتشرت خلال ردوده وأجوبته علىٰ آراء المعتزلة، وبذلك خلّد لنا تراثاً كلامياً ضخماً.

ومن تراثه الذي سَلِم قسماً كبيراً منه من عوادي الدهر، كتاب المُلَخَّص في أصولِ الدين، ويعدّ من عيون كتبه الكلاميّة، بل لا أغالي إذا قلت: إنّه مقدم علىٰ جميع كتبه الكلامية التي وصلتنا؛ لاحتوائه معظم أبحاث باب التوحيد وصفات الباري، و باب العدل، وهما من أهمّ أبواب علم الكلام، وموضع الأخذ والردّ والبحث والاستدلال، وبل التفسيق والتكفير والاتّهامات المتبادلة بين أهل الحديث والمعتزلة والعدليّة والأشاعرة والقدرية والمرجئة وغيرهم من أصحاب النحل وأرباب المذاهب الكلاميّة، أمّا الشافي في الإمامة فإنّه كتابٌ مبسوط، لكنّه يختصّ بموضوع خاصّ، وهو الردّ علىٰ فصل الإمامة من كتاب المغني للقاضي عبدالجبار الهمداني، أمّا الذخيرة في أصول الدين فبرغم شموله علىٰ جُلّ الأبواب الكلامية من التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد وما يتصل بها من سائر المسائل الكلامية،

إلّا أنّه شديد الاختصار في أوائله تعويلاً علىٰ ما جاء في الملخّص، وفيه بسطٌ نسبي في أواخره[١]. ويظهر من تصريح المرتضىٰ رحمه الله في آخر كتاب الذخيرة في أصول الدين أنّه شرع أوّلاً في[٢] جمع كتاب الملخّص فبسط القول في أبوابه لكنّ حالت العوائق دون إكماله فترك الملخّص وشرع في إملاء كتابٍ آخر وهو الذخيرة، لكنّه لم يبسط في مباحثه أوّلاً، بل اكتفىٰ بأقلّ ما يجب ذكره تعويلاً علىٰ التفصيل والبسط الموجودين في الملخّص، لكنّه بَسَط القول نسبياً من أواسط الكتاب بعد أن رأىٰ أنّه عاجزٌ عن إكمال الملخص، فاكتفىٰ بمباحث الذخيرة وبسط القول فيه، يقول المرتضىٰ رحمه الله في آخر كتاب الذخيرة:

> وبين أوائل الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فإنّ أوّله علىٰ غاية الاختصار، والبسط والشرح معتمدان في أواخره، والعذر في ذلك أنا بدأنا بإملائه والنيّة فيه الاختصار الشديد، تعويلاً علىٰ أنّ الإستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب الملخّص، فلمّا وقف تمام املاء الملّخص ـ لعوائق الزمان التي لاتُملك ـ تغيّرت النيّة في كتابنا هذا، و زدنا في بسطه و شرحه، وإذا جُمع بين ما خرج من كتاب الملخّص وجُعل ما انتهىٰ إليه كأنّه لهذا الكتاب، وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الأصول مستوفىٰ مستقصىٰ.

وبعبارة أخرىٰ يريد أن يقول الشريف رحمه الله أنّ كتاب الذخيرة في أصول الدين تكميل وتتميم لكتاب الملخّص أو بالعكس، ومعاً يشكّلان مباحث جميع أبواب علم الكلام، وقد نبّه الشريف لهذا الأمر مرّة أخرىٰ في بداية الجزء الرابع من الملخّص حيث قال:

> نبدأ بعون اللّه وقوّته في هذا الجزء بذكر أوّل الكلام المبسوط من

---

١. الذخيرة في علم الكلام: المقدّمة، ص٥.

٢. يبدوا أنّ الشريف بدأ أوّلاً بإملاء الملخّص وقبل أن تمنعه العوائق شرع في تأليف أو إملاء كتاب الذخيرة، فلم يبسط القول في الثلث الأوّل من الكتاب اعتماداً علىٰ ما ذكره أو سيذكره في الملخّص، لكنّه بعد أن تيقّن عدم قدرته علىٰ إكمال الملخّص عدل عن خطته وبسط القول في الأبحاث المطروحة، لكن يرىٰ الشيخ آقا بزرگ الطهراني في (الذريعة: ١٠/٢٢) أنّ الشريف صنّف أولاً الذخيرة ثم الملخّص، يقول: (ولما أنّه صنّفه بعد انتهاء إملاء الذخيرة وكان وقع بعض المطالب في أوّل الذخيرة علىٰ الإيجاز، ضبط القول فيها فى الجزء الرابع من الملخص، فكأنّه جعل الجزء الرابع منه، الذي به تمام الكتاب الملخّص تكملةً للذخيرة.

الكتاب الموسوم بالذخيرة، المخالف لما بنىٰ عليه صدره من الإيجاز والاختصار، ليكون تماماً لكتاب الملخّص، من حيث انتهىٰ الإملاء منه حسب ما رآه مصنّفهما و رسمه، وباللّه عزّوجلّ التوفيق.

نسبة الكتاب للمصنّف

لا شكّ أنّ المرتضىٰ ألّف كتاباً سمّاه الملخّص في أصول الدين، وقد ذكر كلّ من ترجم له هذا الكتاب في فهرست مؤلّفاته، وأقدم من ذكره تلميذه الشيخ الطوسي في فهرسته عن مصنّفي كتب الشيعة وأصولهم[١]، ثمّ تبعه النجاشي (٣٧٢ ـ ٤٥٠) في رجاله[٢]، وغيرهم ممّن ترجم للشريف وآخرهم الشيخ آقا بزرگ الطهراني في الذريعة (٢٢: ٢١٠) حيث قال:

الملخّص في أصول الدين للسيّد الشريف المرتضىٰ علم الهدىٰ، أبيالقاسم علي بن الحسين بن موسىٰ الموسوي المتوفّىٰ سنة ٤٣٦ﻫ ذكره في تأسيس الشيعة و كشف الحُجُب وغيرهما نقلاً عن كتاب النجاشي...

هذا، و ذكر الطوسي أنّ الشريف لميتمّ كتابه هذا، وتبعه علىٰ ذلك ابن شهر آشوب المازندراني، أمّا النجاشي فلم يُشر إلىٰ ذلك، ولا ترديد في قبول توضيح الشيخ الطوسي؛ لأنّه تربىٰ في كنفه وترعرع، وكان أقرب الناس إلىٰ المرتضىٰ لتلمذته عليه طيلة ثلاثٍ وعشرين سنة، وأعرف ممّن سواه بمؤلّفاته. هذا فضلاً عن تطابق كلامه مع الواقع الخارجي الملموس، حيث أنّ الكتاب يمكنّ عدّه ناقص الآخر، برغم أنّ الشريف غطّىٰ نقص كتابه بأنّ جعل آخره بدايةً لكتاب الذخيرة كما مرّ ذكره.

ومن جهة أخرىٰ فإنّ الشريف قد أشار في ثنايا كتاب الملخّص إلىٰ بعض كتبه منها الشافي في الإمامة، و الذخيرة في علم الكلام ورسالته في «نقض مقالة يحيىٰ بن عدي النصراني البغدادي».

---

١. الفهرست: ص٢٨٨ ط الطباطبائي.

٢. رجال النجاشي: رقم ٧٠٨ ط جماعة المدرّسين.

فصول الكتاب وأبوابه

ينبغي لنا قبل الحديث عن فصول الكتاب، الإشارة إلىٰ أنّ النسخة الوحيدة الباقية من الكتاب ناقصة من بدايتها، لكن يبدو من سياق الفصول الباقية من الجزء الأوّل أنّ النقص قليلٌ ولايتعدّىٰ إلّا صفحات معدودة، وأظنّ أنّها تفقد باباً يحتوي علىٰ أبحاثٍ تقليديّة يُصدّر بها المتكلّمون عادة كتبهم ومصنّفاتهم الكلاميّة، و باب يتضمّن أبحاثاً تمهيديّة تعدّ أصول ثابتة ومقبولة عند الجميع، يذكرونها في بدايات الكتب الكلاميّة تمهيداً وتوطئةً للأبحاث الكلامية الصرفة واستدلالاتها، مثل البحث عن حدوث الجوهر والأجسام، وإثبات الكون، وإثبات الجهة للأجسام وغيرهما.

ويبدأ كتاب الملخّص في أصول الدين ـ اعتماداً علىٰ هذه النسخة ـ بفصلٍ وهو: «في الدلالة علىٰ أنّ القديم لايجوز عدمه»، ويليه فصلٌ آخر: «في الدلالة علىٰ إثبات المُحْدِث»، وبهما ختام هذا الباب، وهما فصلان يرتبطان بصفات الباري عزّوجلّ، ويدخلان في الباب الذي يليهما وهو أوّل أبواب الكتاب المسمّىٰ بـ«الكلام في الصفات».

بنىٰ الشريف المرتضىٰ كتابه من خمسة فصول وهي:

١. الكلام في الصفات، وفيه ثلاثة وعشرون فصلاً.

٢. الكلام في نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الإدراك، ويتضمّن أحد عشر فصلاً.

٣. الكلام في العدل، ويتضمّن عشرة فصول.

٤. الكلام في الإرادة وما يتعلّق بها، وفيه سبعة فصول.

٥. الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه، ويتضمّن ستّة عشر فصلاً.

ومجموع فصول هذه الأبواب الخمسة في الأجزاء الثلاثة من الكتاب ثمانية وستّون فصلاً، وقد يُعدُّ الباب الأوّل الذي يتحدّث عن صفات الباري عزّوجلّ أوسع أبواب الكتاب، حيثُ يستوعب الجزء الأوّل وقسماً من الجزء الثاني، ثمّ يليه الباب الأخير بفصوله الستّة عشر.

يتحدّث المصنّف خلال أبواب الكتاب وفصوله بأسهابٍ وتفصيلٍ عن جُلّ المباحث الكلامية في التوحيد والعدل، ولكنّه لم يتعرّض لمباحث النبوّة والإمامة والمعاد، بل

أحالها إلىٰ الكتاب الذي أتمّ به الملخّص، أي كتاب الذخيرة في علم الكلام. وقد طرح المصنّف خلال أبحاثه معظم آراء المتكلّمين المتقدّمين عليه والمعاصرين له. حيث أورد بإسهابٍ وتفصيلٍ معظم الأبحاث والمناقشات والشكوك والآراء والأفكار التي كانت مطروحة في حلقات البحث والنظر ببغداد، ودائرة علىٰ الألسن أو مكتوبة في المدوّنات، بل تجاوز في الباب الثاني الذي تحدّث فيه عن استحالة رؤية الباري عزّوجلّ عن دائرة المسلمين، وتعرّض لآراء الثنويّة والمجوس والنصارىٰ والصابئين وعَبدة الأصنام.

أشار المصنّف في كتابه لأسماء مجموعة من المتكلّمين من مختلف المذاهب والنحل الكلامية من معتزلة وأشاعرة، و هم:

القاضي عبدالجبّار الأسدآبادي، أبوعلي الجَبائيّ، وابنه أبو هاشم، يحيىٰ بن عدي النصراني، ضِرار بن عَمْرو، ابن كلاب، سليمان بن جرير، النظّام، عباد ابن سليمان، ابن عيّاش، أبو عبداللّه البصري المعروف بـ(جُعَلْ)، أبو الهُذَيل العلّاف، جَهْم، النجّار، صالح بن عُمر الصالحيّ وغيرهم.

نسخة الكتاب

لايتوفّر لهذا الكتاب القيّم، والتراث الغالي النفيس، إلّا نسخة قيّمة واحدة، يعود تاريخها إلىٰ بدايات القرن الحادي عشر الهجري[١] وكانت النسخة أوّلاً في خزانة شيخ الإسلام الزنجاني[٢] ثمّ انتقلت إلىٰ مكتبة البرلمان الايراني (= كتابخانۀ مجلس شوراى إسلامي)، و إليك مواصفاتها:

رقم ٩٦٣٢، بخطّ نسخي سقيم، قطع رحلي، ١٤٢ ورق، وكلّ صفحة تحتوي علىٰ ٢٣ سطراً.

---

١. قال العلّامة السيد عبدالعزيز الطباطبائي رحمه الله إنّه و منذ ثلاثة عقود يبحث وينقّب ويفتّش عن نسخة أخرىٰ لهذا الكتاب الجليل في مكتبات البلاد الإسلامية و الأوروبية وغيرهما، ولكن دون جدوىٰ.

٢. هو العلّامة الشيخ فضل اللّه بن نصر اللّه الزنجاني الشهير بشيخ الإسلام (١٣٠٤-١٣٧٣هـ) تلقّىٰ العلوم الإسلامية في مسقط رأسه وطهران، ثمّ هاجر إلىٰ العراق سنة ١٣٣٠هـ وحضر أبحاث مشايخ الحوزة في النجف الأشرف ثمّ عاد إلىٰ وطنه واستقرّ به وصار مرجعاً للناس. كان عالماً، فاضلاً، وله تأليفات قيّمة، وقد حوت مكتبته الشهيرة نفائس المخطوطات، تفرّقت بعد وفاته.

ويبدو أنّ كاتب النسخة كان من النسّاخ الذين يُستأجرون لكتابة نسخةٍ مّا، دون معرفتهم بأصول العلم و رموزه، فتكثر في نسخهم الهفوات والزلّات والسقطات، وأظنّ أنّ الناسخ شخصٌ يُملىٰ عليه فيكتبُ ما يَسمعُ، ولايكتبُ ما يرىٰ، ولذا واجهت حين استنساخ الكتاب وتصحيحه مصاعب عديدة، سأشير إليها مستقبلاً.

والنسخة الموجودة من أربعة أجزاء:

الجزء الأوّل: ناقص الأوّل، حيث لم‌يبق من الباب الناقص إلّا فصلان، وبعدهما يأتي أوّل أبواب الكتاب من القسم الموجود، وهو (الكلام في الصفات) والذي يستوعب تمام الجزء الأوّل، وفيه ١٤ فصلاً، وينتهي الجزء الأوّل في ورق ٣٩ب، وذكر المصنّف في نهايته:

«تمّ الجزء الأوّل من الكتاب الملخّص في أصول الدين، ويتلوه في الجزء الثاني «وأمّا الذي يدلّ علىٰ الإشتراك...»».

الجزء الثاني: ففيه تسعة فصول من الباب الأوّل، ثمّ الباب الثاني، وستةً فصول في الباب الثالث وينهيه المصنّف بقوله:

> يتلوه فصلٌ في الدلالة علىٰ أنّه تعالىٰ لايختار فعل القبيح في الجزء الثالث. فرغ من نسخه في رابع شهر ذي‌قعدة الحرام سنة ١٠٢٧ هجرية، والحمد للّه ربّ العالمين والعاقبة للمتّقين، وصلىٰ اللّه علىٰ سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، وحسبنا اللّه كافياً ومعيناً وأميناً وهادياً ونصيراً، حسبنا اللّه ونعم الوكيل نعم المولىٰ ونعم النصير.

الجزء الثالث: وفيه يُكمّل المصنّف خلال أربعة فصول الباب الثالث، ويشرع بذكر فصول الباب الرابع والخامس، ويُنهى الجزء في ورق ١٢٩ب بقوله:

> هذا آخر ما خرج من هذا الكتاب، يتلوه بعون اللّه في أوّل الجزء الرابع فصلٌ في إفساد قولهم في الكسب، فالحمد للّه ربّ العالمين وصلواته علىٰ نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.

الجزء الرابع: يُنبّه المصنّف في بدايته أنّه قد ختم بالجزء الثالث كتاب الملخّص، ويكون

الجزء الرابع من الملخص في الحقيقة هو بداية فصول كتاب الذخيرة في علم الكلام فيقول:

> نبدأ بعون اللّه وقوّته في هذا الجزء بذكر أوّل الكلام المبسوط من الكتاب الموسوم بـ الذخيرة، المخالف لما بنىٰ عليه صدره من الإيجاز والاختصار، ليكون تماماً لكتاب الملخّص، من حيث انتهىٰ الإملاء منه، حسبما رآه مصنّفهما ورسمه وباللّه عزّوجلّ التوفيق.

ويورد المصنّف في هذا الجزء أوّلاً ثلاثة فصول متبقّية من الباب السابق، ثمّ يشرع بذكر فصول باب جديد، وهو (باب الكلام في الاستطاعة) في ١٢ فصلاً. ثمّ فصلين من بابٍ يُسمّيه (باب الكلام فيما يتعلّق بالمكلّف)، ويلزمنا الإشارة إلىٰ أنّ ما عدا الفصلين الأوّلين، فإنّ جميع أبواب هذا الجزء وفصوله قد جاءت في بداية كتاب الذخيرة في علم الكلام المطبوع سنة ١٤١١هـ بقم.

عملنا في تحقيق هذا الكتاب

واجهنا في تحقيق هذا الكتاب، مصاعب عديدة، من نقصٍ في بداية الكتاب ونهايته، ومن رداءة الخطّ، وعدم تنقيطٍ صحيحٍ لأغلب الكلمات، وبياض وسقط في الكلمات و الأسطر بل حتّىٰ الصفحات، وتقديم وتأخير، وتكرار للكلمة أو السطر، وغموض في الكلمة المكتوبة، وعجزٍ عن قراءة بعض الكلمات، بل بعض المقاطع، ولا أبالغ إذا قلت أنّ بعض الكلمات والأسطر كانت تستوقفني أيّام فأراجع ثمّ أراجع لأصل إلىٰ حقيقتها، هذا فضلاً عن عدم امتلاكنا لنسخة ثانية تُعيننا علىٰ رفع الإبهام والغموض عن الكلمة غير المقروءة في نسخة الأمّ، أو تكميل بعض السقطات منها، وجميع هذه الأمور ناشئة من كاتب النسخة، الذي يبدو أنّه كان مجرّد ناسخ مأجورٍ بعيدٍ عن معرفته بالعلم و رموزه، و رغم ذلك فنطلب له من اللّه سبحانه الرحمة والغفران، إذ حفظ لنا كنزاً ثميناً، وتراثاً علميّاً لا يعوّض، ولمّا كانت النيّة معقودة ـ بحول اللّه وقوّته ـ علىٰ إخراج هذا التراث الثمين إلىٰ الملأ العلمي، وإبرازه بما يناسب ومكانته من تاريخ علم الكلام الإسلامي، فقد هانت لي الصعاب، وتجشّمتُ عناء تحقيقه، وحاولت قدر الإمكان أن أُقدّم للقارئ نّصاً صحيحاً

مضبوطاً، وهي محاولة صعبة ـ إنْ لم أقُل مستحيلة ـ حيث لم أكن أمتلك إلّا نسخة واحدة، وبالمواصفات التي ذكرتها، فاضطررت أن أضيف كلمات لكي أربط الجملة بـالأخرىٰ، والمبتدأ بالخبر، والمضاف بالمضاف إليه، والشرط بالمشروط، و برغم ذلك لابدّ وأن يعثر القارئ النبيه علىٰ مواضع يصعب عليه فهمه، أو لا يستطيع أن يجد ربطاً بينه وبين الجمل السابقة، أو لا يرىٰ العبارة مستقيمة، أو يحسّ بوجود خللٍ في العبارة والمعنىٰ، وغيرها من النواقص التي اعترف صراحةً بوجودها في ثنايا الكتاب!

هذا، وآمل أن يمنّ اللّه علينا بنسخة كاملة وصحيحة من هذا السفر الجليل، لكي نرفع بها النقص، ونقيم بها العوج، وهو ـ جلّ اسمه ـ الهادي إلىٰ سبيل الرشاد.

وكان عملنا في الكتاب كما يلي:

١. قمنا بتحقيق الأجزاء الثلاثة من الكتاب حسب تقسيم المصنّف، وحذفنا عن طبعتنا هذه الجزء الرابع إلاّ الفصل الأوّل والثاني منه؛ لأنّه لم يعد من كتاب الملخّص، بل يُشكّل الثلث الأوّل من كتاب الذخيرة، وهو مطبوع متداول، فاستغنينا عن ذلك، إلّا الفصل الأوّل والثاني منه، فإنّهما تتمّة لآخر أبواب الجزء الثالث، ولم يندرج في أبواب كتاب الذخيرة، المطبوع فأدرجناهما في نهاية الجزء الثالث، وبذلك كمل فصول الباب الخامس.

٢. تقويم النصّ وتقطيعه بحسب ما هو المتعارف عند أهل الفنّ، وقد حاولنا أن نثبت النصّ علىٰ الصورة التي نعتقد أنّها الصواب، وأقرب إلىٰ الصورة الأصليّة التي وضعها الشريف، وقد اضطررنا لزيادة حرفٍ أو كلمة لربط العبارة وتسهيل النصّ، أو استمرار الكلام وعدم انقطاعه، وجعلتها في مستطيل الظلّ.

٣. تخريج ما أمكن تخريجه من الأحاديث والأشعار، التي استشهد بهما المصنّف.

٤. صحّحت جميع الألفاظ الملحونة المنتشرة في النسخة، دون الإشارة إليها، لوضوح الأمر فيها.

٥. بالنسبة للرسم الإملائي، قمت بكتابة النصّ علىٰ الرسم المتعارف اليوم، لا علىٰ ما جرىٰ عليه المؤلّف والناسخ قبل عدّة قرون، وذلك إيثاراً للتسهيل علىٰ من يطالع الكتاب، وجرياً علىٰ المتعارف عليه الآن.

۶. حاولت قدر الإمكان تحريك المواضع المهمّة في الكلمات بالحركات الإعرابيّة، خاصّة في الموارد التى لايتميّز فيها اسم الفاعل عن اسم المفعول، مثل الُمحْدِث والمحْدَث، وذلك لأجل تسهيل القراءة، وفهم مضمون اللفظ ومراد المصنّف.

٧. تصدير الكتاب بمقدّمتين إحداهما عن حياة الشريف وآثاره بقلم العلّامة الشيخ محمّد رضا الجعفري، والثانية عن علاقة متكلّمي الإمامية بالمعتزلة، ثمّ عن وصف الكتاب والنسخة المعتمدة في التحقيق.

وأخيراً لايفوتني إلّا أن أنوّه بجميل من آزرني في إنجاز هذا العمل، وأخصّ بالذكر منهم صديقنا المفضال سماحة حجّةالإسلام والمسلمين السيّد محمّد علي أحمدي أبهري، رئيس المكتبة، والمتحف، ومركز الوثائق، التابعة لمجلس الشورىٰ الإسلامي، في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يعود له الفضل في شروعه وإنجازه، والعلّامة الأستاذ عبدالحسين الحائري أمين المخطوطات في المكتبة، لإرشاداته القيّمة، وكان لتشجيعه أكبر الأثر في شحذ همّتي للقيام بهذا العمل، كما أشكر الاخوة العاملين في قسم التحقيق بمكتبة المجلس، لمتابعتهم الجادّة في إخراج هذا الكتاب.

وفي الختام ابتهل إلىٰ اللّه العليّ القدير لتوفيقه إيّاي أن أعيش في رحاب هذا الكتاب المبارك، وأسأله تعالىٰ أن يتقبّل عملي، ويُخلص نيّتي، ويجعله ذخراً لي يوم لاينفع مالٌ ولا بنون. آمين. وآخِرُ دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين

غُرّة ربيع الأوّل سنة ١٤٢١ هجريّة

محمّد رضا الأنصاري القُمّي

صورة الورقة الأولى من الاصل المخطوط

بالمنافع اي النفع الكثيرة والمضار الشديدة كمن اشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها ومن خاف
التهلكة إن اقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقة [illegible] فيه [illegible] [illegible] الى [illegible] من حيث
[illegible] [illegible] الراجع الى [illegible] المنافع فقد يجوز تغييره وخروجه [illegible] عن صفة الاخرى [illegible] الملجأ
الى الهرب من الاسد



الورقة الأخيرة من الاصل المخطوط

الجزء الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

....[1]

... قِدمها يرجع إلى ذاتها، ومتى ادُّعى ذلك في بعض العلل فلا وجه له،[2] إلّا لأنّ وجودها واجب لها[3]، ويجب عليه[4] إثبات القديم الأوّل قديماً لنفسه و إطراح إثبات شيء من العلل؛ لأنّ الصفتين المستحقّتين على وجهٍ واحدٍ لا يجوزُ أنْ تختلفا في المقتضي لهما، و إذا بَطَل أنْ يكون قديماً لعلّةٍ أو فاعلٍ، فلمْ يبق إلّا أنّه قديمٌ لنفسه، وأنّه لا وجه يستحقّ منه الصّفات إلّا ما ذكرناه.

والذي يدلّ أيضاً على أنّ القديم قديمٌ لنفسه، إنّا نعلم أنّه بهذه الصّفة ما يخالف غيره من المُحْدَثات. ألا ترى أنّه قد وجب الوجود له فيما لم يزل من غير فاعلٍ ولا علّةٍ، ولا يجب لشيء من المُحْدَثات الوجود إلّا بتوسّط فاعلٍ؟ فلابدّ من كون هذه الصفة أو ما يستند إليه من أخصّ أوصافه، و المستفاد بقولنا إنّ الصفة نفسية و ذاتية هو هذا المعنى بعينه، فوجب صحّة ما ذكرناه من كونه قديماً لنفسه.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ الصفة النفسية لا يخرج عنها الموصوف، فهو أنّ المقتضي أو

---

١. هنا بداية النسخة المخطوطة حيث يبدو أنّه سقط من بداية الجزء الأوّل مقارنةً بالجزء الثاني والثالث بمقدار خُمسه.

٢. فى هامش الأصل: أي لهذا الإدعاء و هو رجوع العدم إلى ذات ذلك البعض.

٣. في هامش الأصل: أي وجود ذات تلك العلّة واجب لتلك الذات.

٤. في الأصل: عنه.

الموجب إذا كان حاصلاً مستمرّاً في كلّ حالٍ، فلابدّ أن يكون ما اقتضاه أو أوجبه حاصلاً في كلّ حال، وإذا كان المرجع في صفة النفس إلى الذات التي لا تخرج من كونه نفساً و ذاتاً في كلّ حالٍ، فواجبٌ أن لا يخرج عن الصفة التي تستند إلى النفس في كلّ حال. يبيّن ما ذكرناه أنّ صفات العلل متى كان موجبها حاصلاً فلابدّ من ثبوتها وأنّ ما ينتفي [يكون] بانتفاء موجبها، فكذلك القولُ في صفات النفس. ألا ترى أنّ السّواد لمّا كان سواداً لنفسه، لم يخرج عن كونه سواداً في حال عدمٍ ولا وجود؟ و إن[1] خرج عن كونه موجوداً، إلّا أنّه استحقّ كونه سواداً لنفسه ولم يستحقّ كونه موجوداً لنفسه، والقديمُ يستحقّ كونه موجوداً على الوجه الذي استحقّ السواد كونه سواداً.

فإن قيل: أ ليس القديمُ عندكم مُدْرِكاً لنفسه و إن أخرج كونه مُدْرِكاً و جاز وجوده و إن لم يكن مُدْرِكاً، فكيف قضيتم بأنّ صفات النفس لا يخرج عنها الموصوف؟

قلنا: أمّا أبو هاشم[2] فلا يلزمه هذا الكلام؛ لأنّه لا يثبت القديم مُدْرِكاً لنفسه، بل يقول إنّه مُدْرِك لا لنفسه ولا لمعنىً و إن كان حيّاً يقتضي كونه مُدْرِكاً متىٰ وُجد المُدرَك[3].

ومَن قال من أصحابه: إنّ القديم مُدرِك لنفسه، يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: إنّ صفات النفس إنّما تجب إذا صحّت ومتى خرجت عن الصحّة لم تجب، بل استحالت[4]، فيكون القديم تعالى مُدْرِكاً وإن كان النفس، فهو متى صحّ وجب؛ لأنّ المُدْرِك إذا كان موجوداً وصحّ كونه مُدرِكاً له وجبت الصفة له و متى لم يكن موجوداً لم تجب الصفة؛ لأنّ المعدوم يستحيل أن يكون مُدرَكاً.

و إذا ثبت ما ذكرناه وكان وجود القديم صحيحاً في كلّ حالٍ على وجه معقولٍ يقتضي

---

١. في الأصل: فإن.

٢. هو أبو هاشم عبدالسّلام بن أبي علي محمّد الجُبّائي (٣٢١ ـ ٢٧٧ هـ) من رؤساء المعتزلة و منظّريها البصريين، ولد بالبصرة ودرس بها ثمّ هاجر سنة ٣١٧ هـ إلى بغداد فسكنها إلى حين وفاته. أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرّد و علم الكلام عن أبيه، تتلمذ عليه جماعة كبيرة من أعيان المعتزلة مثل: أبو علي بن خلّاد، أبو عبداللّه الحسين بن علي البصري، و أبو إسحاق العياشي، وأبو القاسم السيرافي، و أبو الحسين الأزق، و أبو محمّد العبدكي وآخرون، و قد انتشرت آرائه حتى كانت لها السيادة في مذهب الاعتزال خلال القرنين الرابع و الخامس الهجريين. وله تأليفات و رسائل ورد ذكرهما في كتب التراجم.

٣. هذا الرأي يندرج في مسألة الأحوال الداخلة ضمن صفات اللّه تعالىٰ و التي أبدعها أبو هاشم. راجع التعليقة رقم (١) صفحة ٤٥.

٤. في الأصل: استحالة.

استحالة [عدمه] في بعضها، وجب أن يكون وجوده حاصلاً في كلّ حال؛ لأنّ الوجود [يقتضي] الصحّة في صفات النفس.

والذي يدلُّ أيضاً على أنّ القديم لايجوز عدمه، أنّ كلّ ذات وجدت أكثر من وقتٍ واحدٍ لم يجز عدمها إلّا بضدٍّ أو ما يجري مجرى الضدّ وهذا حكم جميع الذوات الباقيات، كالسّواد و التأليف و ما أشبهما وأنّ ما يجوز عدمُ بعض الذوات بغير ضدٍّ متى اختصّت في الوجود بوقتٍ واحدٍ، كالصوت والإرادة وما أشبههما، و /١/ إذا كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات، وجب أن[1] يستمرّ به الوجود ولا ينتفي في حال من الأحوال؛ لأنّه لا ضدّ له.

فإن قيل: و لِم حكمتم[2] أن يكون للقديم ضدّ؟

قلنا: من حيث عُلم أنّ كلّ ضدٍّ فمنْ حكمه الراجع إلى ذاته أن يمنع بوجوده من وجود ضدّه، و هذا أخصّ أوصاف التضادّ، فلو كان له ضدٌّ لوجب أن يكون ضدّه مُحدِثاً؛ لأنّه لو كان قديماً لوجب منه اجتماع الضدّين في الوجود، ولا يجوز أن يكون مُحْدِثاً وهو ضدٌّ للقديم؛ لأنّه كان يجب أن يكون وجود القديم الذي هو ضدّه فيما لم يزل غير مانعٍ من وجوده؛ لأنّ وجوده وهو مُحْدَثٌ مستحيلٌ؛ لأنّه يرجع إليه لا إلى ضدّه، وقد ثبت أنّ من حُكم كلّ ضدّين أن يمنع وجود كلّ واحد منهما من وجود الآخر.

فإن قيل: فهلّا انتفىٰ بما يجري مجرى الضدّ، وقد أقررتم بأنّه وجد في الثاني؟

قلنا: ما ينتفي بوجود ما يجري مجرى الضدّ، هو كالعلم الذي ينتفي بوجود الموت و إن لم يكن ضدّاً للعلم، بل هو ضدٌّ للحياة التي تحتاج إليها[3] العلم، وكانتفاء التأليف عند انتفاء المجاورة، لحاجة التأليف إليها، والقديمُ لايحتاج في وجوده إلى غيره، فبطل فيه هذا الوجه أيضاً، فلم يبق وجهٌ يقتضي بطلانه؛ فوجب أن يكون وجوده مستمرّاً وأن لا يُعْدَم في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يستدلّوا بذلك على من خالف في قِدَم الأعراض، ومَنْ يُخالف في ذلك يُثبتُ العَرَض قديماً و إن احتاج إلى غيره؟

---

١. في الأصل: انه. ٢. في الأصل: احلتم. ٣. في الأصل: لأنّها.

قلنا: من خالف في قدم الكون لايمكنه أن يثبته محتاجاً إلّا إلى محلّه فقط؛ لأنّه لايحتاج إلى أكثر من ذلك، إذا كان محلّه موجوداً غير مُنْتَفٍ، فيجبُ استمرار وجوده إلّا بضدٍّ يطرأ عليه؛ لأنّ انتفائه بما يجري مجرى الضدِّ إنّما يكون بأن ينتفي محلّه فينتفي لأجله، وإذا كان محلّه قديماً فوجوده مستمرٌّ لا يخرج عنه إلّا بضدٍّ.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ القديم لا ضدّ، له، إنّ مِن حقّ كلّ ضدّين أن يكون لكلّ واحد منهما صفةٌ يرجع إلى ذاته، بالعكس من صفة ضدّه، وهذا أخصّ صفات التضادّ، فلو كان للقديم ضدٌّ لوجب ذلك فيه، وهذا يقتضي أن يكون ذلك الضدّ معه وما هو لما عليه في ذاته حتى يكون بعكس صفة القديم تعالى، وهذا حال...[1] معدوماً؛ لأنّه[2] فضلاً عن أن يقال إنّه معدومٌ لما هو عليه في ذاته؛ ولأنّه يجب...[3] الضدّ المعدوم ضدّه، وإن لم يخرج عن صفة العدم؛ لأنّ خروجه عن صفة العدم يقتضي انتفاء[4] الصفة التي تضاد القديم بكونه عليها، و في علمنا باستحالة نفي المعدوم لغيره دلالة على [صحّة] هذا القول.

الكلام على الدعوى الثالثة: وأمّا الذي يدلّ على أنّ الأجسام والجواهر لا تخلو من المعاني التي بها لا يكون في الجهات، أنّها لو خَلَت منها لخلت من أحكامها، و في علمنا باستحالة خلوّها من الأحكام دليلٌ على استحالة خلوّها من الذوات لأنّ ما أوجبَ أحد الأمرين موجبُ الآخر؛ لتعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه.

فإن قيل: بيّنوا أنّ الجسم والجوهر لا يخلوا[5] في حال وجوده من أحكام هذه المعاني، ليتُمّ ما قصدتموه؟

قلت: لو جاز وجود الجسم أو الجوهر وهو غير كائنٍ في جهةٍ من الجهات لم يجز ذلك عليه إلّا وهو متحيّز؛ لأنّ تحيّزه يوجب أن يكون في جهةٍ مّا، و لو خرج عن تحيّزه وهو موجودٌ لخرجَ عن كونه جوهراً؛ لأنّ كونه جوهراً يوجب تحيّزه بشرط الوجود، [و] في خروجه من صفته الذاتية قلبُ جنسه، فوجب بما ذكرناه أن يكون وجود الجوهر خالياً من الأكوان، مؤدٍّ بالترتيب الذي رتّبناه إلى قلب جنسه.

---

١. بياض في الأصل بمقدار عدّة كلمات.
٢. في الأصل: لاله.
٣. بياض في الأصل بمقدار عدّة كلمات.
٤. بياض في الأصل والكلمة المضافة تقتضيها العبارة.
٥. في الأصل: لايخلو.

فإن قيل: ولِمَ زعمتم أنّه متى وجدَ وجبَ أن يكون متحيّزاً، وأنّ تحيّزه يرجعُ إلى ذاته، ثمّ لِمَ زعمتم أنّه إذا كان متحيّزاً وجب أن يكون في جهةٍ؟

قلنا: أمّا الذي يدلّ على الأوّل، فهو لا يخلو من أن يكون تحيّزه إنّما وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجهٍ، أو لقِدَمه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

وليس يجوز أن يكون متحيّزاً لوجوده؛ لأنّه يجب منه أن يكون متحيّزاً بوجوده؛ لأنّه يجبُ منه أن يكون كلّما شاركه في الوجود [كان] متحيّزاً، وهذا يقتضي أن يكون السواد وسائر الأعراض بهذه الصفة، على أنّ من قال بذلك فقد سَلّم لنا[1] غرضنا في هذا الباب؛ لأنّه قد اعترف بأنّ الجوهر مع وجوده لابدّ من تحيّزه، وهذا الذي قصدناه في المعنى وإن كان مخالفاً لأنّه قَصَد إلى ما جعلناه شرطاً فَجَعله مقتضياً.

ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود؛ ولأنّ في وجود ذلك أيضاً اعترافاً[2] بالحدوث الذي هو المقصود.

وإن أُريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدّد له الوجود فيها، فيجبُ فيه[3] استحالة تحيّزه في حال الحدوث وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون كذلك، لحدوثه على وجهٍ يُشار إليه من وجوه الحدوث، يقتضي كونه بهذه الصفة؛ ولأنّه أيضاً كان لا يمتنعُ حدوثه على وجه آخر، فلا يكون متحيّزاً، ولابدّ من اختصاصه في الوجود بصفةٍ يَتميّزُ بها، فيجبُ أن يكون على هذا متى وُجِد وليس هو متحيّز بصفة جنس آخر، ولا يمتنع على هذا أن يحدُثَ على الوجه الذي يقتضي كونه مثلاً؛ لأنّه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيّز، ونحن نبيّن فيما يأتي أنّه لا يجوزُ أن يكون بصفة جنسين، ولا يجوز أن يكون بصفة العدم[4]، لأنّ العدم محيلٌ للتحيّز، فكيف يجوز [أن] يكون موجباً له؟ ولا يجوز أن يكون كذلك لعدم معنى، وقد [يراد بالجوهر بأن] يكون في الجهة لوجود معنى فيه، وأنّ المعنى متى عُدِم منه لم يوجب كونه على الصفة، لعدم أن يكون كلّ معنى معدوم لا يوجب له شيئاً من الصفات.

---

١. في الأصل: لها. ٢. في الأصل: اعتراف. ٣. في الأصل: منه.

٤. بياض في الأصل، والجملة المضافة يقتضيها السياق.

على أنّه لم نُسلِّم أنّه متحيّز، لعدم وجود صفةٍ[1] لنا ما نريده لمن استحالت وجوده من غير أن يكون متحيّزاً، لأنّه لا يدلّ[2] بعدم ذلك المعنى، فيجب أن يكون الجوهر مع وجوده أبداً متحيّزاً، فهذا الذي نريده، ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لوجود معنى، لأنّ ذلك المعنى لايوجب كونه بهذه الصفة إلّا بأن يختصّه غاية الاختصاص، فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما من أن يكون بالحلول أو بالمجاورة، وكلا الأمرين يوجب تقدم التحيّز، لأنّ ما لا حلّ[3] غيره لا يكون إلّا متحيّزاً، وكذلك ما جاوره، فكيف يجوزُ أن يكون التحيّز موجباً عن أمرٍ يجب تقدّم التحيّز له!

وأيضاً: فإنّه لو كان متحيّزاً لمعنى لكان القول في ذلك المعنى كالقول فيه، لأنّه لابدّ من استحقاق ذلك المعنى صفةً تقتضي إيجابه لتحيّز الجوهر، فلا يخلو من أن يكون استحقّها لمعنى آخر، فيؤدّي ذلك إلى إثبات معانٍ لا نهاية لها وإن كان استحقّها لنفسه، فيجب أن يكون التحيّز أيضاً يستحقّها على هذا الوجه، لأنّ طريقة/۲/ الاستحقاق واحدة، وهذا الوجه يبطل أن يكون الجوهر متحيّزاً لمعنى، سواءً كان ذلك المعنى حالاً فيه أو في غيرها وموجودة لا في محلّ.

وأيضاً: فلو كان متحيّزاً لمعنى لوجب أن يكون السواد سواداً لمعنى، لأنّ كيفيّة استحقاق الصفتين واحدة، وهذا يؤدّي إلى جواز كون الذات الواحدة جوهراً[4] سواداً، بأن يعقل المعنيان اللّذان بهما يكون على هاتين الصفتين؛ لأنّه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي، وسنبيّن بعد هذا الموضع بطلان ذلك، فإن كانا واحدة لا يجوز أن يكون بهاتين الصفتين.

وأيضاً: لو كان متحيّزاً لمعنى لكان يمتنعُ أن يتزايد المعنى فيتزايد حكمه، وهذا يقتضي أن يتزايد حجم الجوهر وحيثيّته من غير انضمام جواهر إليه.

فأمّا ما يدل على أنّه لا يكون متحيّزاً بالفاعل، أنّه لو كان كذلك بالفاعل لجاز أن يجعله الفاعل متحيّزاً سواداً؛ لأنّ صفة التصرّف تابعة كما يكون بالفاعل؛ ولأنّه إن قيل إنّه متى وجد كان متحيّزاً ولم يكن خلاف ذلك، كان القائل به مُسلِّماً للمعنى مخالفاً في

---

۱. بياض في الأصل، والجملة المضافة يقتضيها السياق.
۲. في الأصل: اول.
۳. في الأصل: حد.
٤. في الأصل: جوهر.

عبارة.

و في جواز كونه متحيّزاً سواداً ما يؤدّي إلى كونه موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وإنّما قلنا ذلك، لأنّه إذا كان بهاتين الصفتين ثمّ وجد البياض الذي هو منافٍ للسواد، فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سواداً وبقائها من حيث كانت متحيّزة، لأنّ البياض لا ينافي التحيّز وهذا فاسد، فما أدّى إليه من القول بأنّ التحيّز مستند إلى الفاعل فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المتحيّز سواداً[١] ينتفي من الوجهين جميعاً؛ لأنّها إذا كانت متحيّزةً وكان سواداً[٢] إذا وجب انتفائها من وجهٍ وجب انتفائها من الآخر على طريق التبع له...[٣] عند غيره التضاد؛ لأنّ العلم ينتفي عند وجود الموت وإن لم يكن ضدّاً له، والكون ينتفي عند عدم الجوهر وإن لم يكن ضدّاً له[٤].

قلنا: انتفاء الذوات الباقية لا يجوز أن يكون إلّا بالتضادّ[٥]، إمّا بواسطةٍ[٦] أو بغير واسطة، ومن لم يحرز[٧] هذا الأصل يقتضى كلامه[٨] ضرباً إلى الجهالات!

فأمّا انتفاء العلم عندما ضادّ الحياة؛ ولأنّ العلم يحتاج إلى الحياة في وجوده، فما نفاها يجب انتفاء العلم؛ لأنّه نفىٰ ما يحتاج العلم فى وجوده إليه، وكذلك القول في الكون أنّه يحتاج في وجوده إلى الجوهر، فما نفىٰ الجوهر يجب أن ينتفي عنده، وليس هذه سبيل الذات الواحدة، وإذا كانت متحيّزة سواداً؛ لأنّ كونها بأحدى هاتين الصفتين لا يحتاج إلى الأخرى. ألا ترى أنّ جواز كونها سواداً من غير أن تكون متحيّزة، كجواز كونها متحيّزة من غير أن يكون سواداً؟ وامتناع ذلك في العلم والحياة؛ لاستحالة كون العالم عالماً من غير أن يكون حيّاً.

فإن قيل: كونه متحيّزة إن لم يحتج إلى كونه سواداً، كحاجة العلم إلى الحياة، فإنّ كونه متحيّزاً وسواداً معاً يحتاج إلى وجوده، فإذا طرأ ضدّ السواد وانتفى من حيث كان سواداً

١. بياض في الأصل والإضافة يقتضيها السياق.
٢. بياض في الأصل والإضافة يقتضيها السياق.
٣. بياض في الأصل.
٤. بياض في الأصل والإضافة يقتضيها السياق.
٥. في الأصل: التضادّ.
٦. في الأصل: بواسط.
٧. في الأصل: يحرس.
٨. بياض في الأصل والإضافة يقتضيها السياق.

وخرج عن الوجود، خرج أيضاً عن التحيّز، لانتفاء الوجود الذي تحتاج إليه كلّ واحدة من الصفتين.

قلنا: الذات إذا كانت بهاتين الصفتين، فهي من حيث كانت متحيّزة يصحّ بقائها ويجب لها استمرار الوجود إلى أن يطرأ ما ينافي هذه الصفة، وكذلك هي من حيث كانت سواداً، فإذا طرأ[1] ما ينافي السواد ويختصّ مضادّته، فقد جعل في هذه الذات وجهان: وجهٌ يقتضي انتفائها والآخر يقتضي استمرار وجودها، فيجب أن يكون موجودة معدومة على ما ألزمنا؛ لأنّها ليس هي بأن ينتفي لأجل الوجه الموجب للانتفاء[2] بأولى من أن يثبت ويستمرّ لها الوجود؛ لأجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها.

فإن قيل: ألا قلتم إنّها بالانتفاء أولى، لأنّ الوجه المقتضي للانتفاء طاري وما يقتضي الاستمرار باقٍ، والطاري أولى بالتأثير من الباقي، كما تقولون في انتفاء الضدّ لضدّه، إنّ الطاري بالتأثير أولى من الباقي؟

قلنا: إنّما نقول بأنّ الطاري أولى بالتأثير من الباقي في الموضع الذي يقابل فيه صفة كلّ واحد من الضدّين لصفة الآخر ويترجّح حكم الطاري، فيكون بالوجود أحقّ لطروّه، وهذا بخلاف ما تكلّمنا عليه؛ لأنّ الذات إذا كانت متحيّزة سواداً ففيها وجهان، كلّ واحدٍ منهما يقتضي استمرار وجودها، والضدّ الطاري إنّما يقابل أحد هاتين الصفتين دون الأخرى، [و] إنّما كان يجب أن يترجّح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ممّا يقتضي استمرار وجودها، إلّا هذا الوجه الواحد الذي قابلته بصفته ويترجّح عليه بطروّه، ففارق ذلك ما يقوله في الطاري.

فإن قيل: ما أنكرتم على من منع مِن كون الذات الواحدة جوهراً سواداً، مِن أجل أنّه يؤدّي إلى ما ذكرتموه من وجودها وانتفائها في حالة واحدة؛ لأنّ ما يؤدّي إلى المحال يجب الامتناع منه؟

قلنا: ليس يجوز أن نمنع من القول؛ لأجل ما يؤدّي إليه من الفاسد، إلى التّمسك بالأصل المؤدّي إلى ذلك القول، بل الواجب إذا امتنعنا من الفاسد أن نمتنع ممّا يؤدّي إليه

---

١. في الأصل: ظنّ. ٢. في الأصل: الانتفاء.

ويقتضيه، ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه لساغ لكلّ مبطل أن يتمسّك بباطله ويمتنع ممّا يؤدّيه إليه من الفساد ويعتلّ بمثل ما ذكره السائل، حتى يقول قائل: إنّ قلوبنا تتعلّق بالأجسام، وإنّما لا يقع منا فعل الأجسام لما يؤدّي إليه من اجتماع جوهرين في حيّزٍ واحد، إن فعلناها على سبيل المباشرة، أو امتلأ بالظروف الفارغة متى اعتمدنا فيها اعتماداً منفصلاً، إن فعلناها على سبيل التوليد، ويتمسّك [بـ] هذا بالقول المؤدّي إليه من اعتقاد أنّ القدرة معلّقة بالجسم، فلمّا كان هذا باطلاً وجب على ما ذكرناه أن يطرد[1] القول بتعلّق القدرة بالأجسام، ولا يتمسّك بذلك مع الامتناع ممّا يؤدّي إليه. [و] وجب أيضاً على من ذهب إلى أنّ التحيّز يكون بالفاعل ـ إذا امتنع ممّا يؤدّي إليه هذا القول من الفساد ـ أن يمتنعَ مِن أصل القول المؤدّي إلى الفساد، وهو إثباته للتحيّز مُستنداً إلى الفاعل.

فإن قيل: ألستم تمنعون من وجود الحياة في موضع الاتّصال بين زيد وعمرو، فلما يؤدّي إليه من الفساد، بل لوجه ثابت صحيح، لا يكون العضو بعضاً لحيّين في حكم المتنافي؛ لأنّ من شأن ما يكون بعضاً لزيدٍ ألّا يكون بعضاً لغيره، فإن أمكن أن يشار في امتناع كون الجوهر سواداً إلى وجهٍ ثابت يمنع من ذلك، من غير اعتمادٍ على ما يؤدّي إليه من الفساد فليُذكر.

وممّا يدلّ أيضاً على [أنّ] التحيّز لا يكون بالفاعل، أنّ كلّ صفة يكون عليها الذات بالفاعل لا يختصّ بها بعض القادرين دون بعض، فلو كان التحيّز بالفاعل لتأتىٰ منّا أن نجعل الذات عليه، كما يصحّ منّا ويأتي في كلّ ما يكون بالفاعل، وفي تعذّر ذلك دليلٌ على فساد قوله[2] بأنّ التحيّز بالفاعل.

على أنّه لو كان متحيّزاً بالفاعل لكان جاعله متحيّزاً موجِداً لذاته؛ لأنّا قد بيّنّا فيما مضى /٣/ أنّ من جعل الذات على صفة الفاعل، لابدّ من أن يكون هو المُحدِث لها، وإذا آل الأمر إلى حدوث الجوهر، فهي الذي أجرينا بحمله هذا الكلام إليه، ولم يبق بعدما أفسدناه من الأقسام، إلّا أن يكون متحيّزاً لنفسه بلا واسطة، لأنّ كونه متحيّزاً لما هو عليه

---

١. في الأصل: يطرح. ٢. في الأصل: فساده قول.

في نفسه هو الصحيح المطلوب.

وعلى هذين الوجهين كان تمّ ما قصدناه من أنّ الجوهر متى وجد وجب كونه متحيّزاً، وأنّه مع الوجود لا يجوز فيه خلاف ذلك، وإنّما يمكن أن يتبيّن أنّ التحيّز لا يرجع الى النفس بغير واسطة متى ثبت حدوث الجوهر، وأنّ له حالتين: حالة عدم وحالة وجود، وأنّه كان في حال العدم غير متحيّزٍ ثمّ اختصّ مع الوجود بالتحيّز، فيُعلم بذلك أنّ التحيّز لايستند إلى النفس من غير واسطة، وما تبيّن من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز أن يستعمله مع من يخالف في قِدَمه، لا سيّما ولم يثبت[1] لنا دلالة الحدوث، [و هكذا][2] ثبت أنّ التحيّز راجعٌ إلى الذات، وأنّه واجبٌ مع الوجود.

والذي يدلّ من بعد على أنّ المتحيّز وجب أن يكون في جهةٍ من الجهات، هو أنّه معلوم ضرورةً أنّ ما هذه صفته من الذوات لابدّ من أن يكون في جهةٍ مّا، ولا إشكال فيما يجري هذا المجرى من العلوم المستقرّة في العقول، وقد بيّن الشيوخ هذا وقرّبوه بأن قالوا: معلوم ضرورةً في كلّ جوهرٍ يشار إليه، أنّه لو وجد جوهر آخر معه لكان بعيداً منه أو قريباً ولا يمكن واسطة بين الأمرين، وهذا يدلّ على أنّ الاختصاص بالجهة مع التحيّز واجب لا نجد له محيل.

فإن قيل: كيف تدّعون علم الضرورة في ذلك، وأصحاب الهيولى يدّعون أنّ الجواهر لمّا كانت هيولى غير مصوّرة، كانت خالية من الأعراض وغير مختصّةٍ بجهةٍ من الجهات؟

قلنا: لا شبهة أن يكون هؤلاء القوم إنّما اعتقدوا ما ذكرتموه في الجواهر؛ لأنّهم جعلوها في حكم المعدوم، وإن أطلقوا عليها اسم الموجود، فإنّ العبارة لا اعتبار لها في هذا الباب، والموجود عند القوم ينقسم أقساماً كثيرة، وربّما أثبتوا المعدوم موجوداً على بعض معاني الوجود عندهم، وليس ننكر أن ينتفي قرب أحد الجوهرين من الآخر أو بُعده منه مَن اعتقد فيهما أنّهما معدومان، على أنّ الخلاف في المعاني غير الخلاف في الأحوال التي تجب عن المعاني، وأصحاب الهيولى إنّما خالفوا في المعاني ونفوا ـ في الحال الّتي ادّعوها للأجسام ـ عنها كلّ المعاني والصور، وإن كانوا مع اعتقادهم وجودها، لابدّ من أن

---

١. في الأصل بياض.
٢. في الأصل: و اذا.

يعتقدوا أنّها في جهةٍ من الجهات، وإن لم يكن كذلك وتلك الحال، فقد بان أنّ تعميمهم للمعاني في بعض الأحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الأجسام بالجهات، وإذا كان الدليل قد دلّ على أنّ هذه الحال لا تحصل للأجسام في وقتٍ من الأوقات إلّا في المعاني، ثبت أنّ الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعاني، و زال الخلاف على كلّ حال.

وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال: إنّ أصحاب الهيولى إنّما جاز أن يعتقدوا في الأجسام في تلك الحال أنّها لم تكن مجتمعة ولا متفرّقة، من حيث اعتقدوا أنّها كالشيء الواحد وأنّه لا تأليف فيها، فيتبع اعتقادهم لنفي كونها مجتمعة أو متفرّقة اعتقادهم الفاسد أنّها كالشيء الواحد، وإذا علم بالدليل إنّما هو بصفة الجسم لا يجوز أن يكون شيئاً واحداً، بطل ما ذهبوا إليه وهذا قريب.

والذي يدلّ على أنّ الجوهر لا يخلو من الأكوان، إنّا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر أو الجسم، بحيث كونه من الخوارج التي يمنع من وجوده فيه. ألا ترى أنّ الفاعل للجوهر لا يُوصف بالقدرة، على أن يفعل بفعله كونه هناك؟ وإذا زال الجوهر عن تلك الجهة، جاز إيجاده فيها من حيث صحّ إيجاد كونه في تلك الجهة، فوضح بذلك أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد و وجب أن لا يخلو الجواهر من الأكوان في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: كيف تدّعون أنّهما كالشيء الواحد، وعندكم أنّه غير ممتنع أن يقصد الفاعل للجوهر إلى فعله في جهةٍ يعلم أنّ غيره يعتمد في تلك الحال فيها[١] ولا يجب أن يقصد مع فعل الجوهر إلى فعل الكون؟

قلنا: هذا إذا رجعنا[٢] إليه لا يخلّ بما ذكرناه من أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد، وإن اختلف بين الأمرين.

فنقول: قد بيّنّا أنّ الجوهر يختصّ في حال وروده بصفةٍ من الصفات، وهي كونه في جهةٍ مّا من الجهات، وإذا لم يكن في الجهة لا[٣] يكون قد وجب؛ لأنّه لا يخلو[٤] إذا وجد من

---

١. في هامش الأصل: أي و عندكم أنّه لا يجب أن يقصدها، وإن كان الجوهر والكون كالشيء الواحد، لوجب أن يكون مؤدّياً مع فعل الجوهر إلى فعل الكون.
٢. في الأصل: جعنا.
٣. في الأصل: الا.
٤. في الأصل: لايخلوا.

الأكوان، وليس للجسم ولا للجوهر، فينتفي الصفات فيها؛ لأنّه[1] لا يخلو من الكون، فوجب افتراق الأمرين.

فإن قيل: ولم زعمتم أنّه لا صفة له يقتضي ما ذكرتموه؟

قلنا له: ليس يخلو[2] لو كان محتاجاً إلى الكون، من أن يحتاج إليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده، أو في بعض الأحكام التي يحصل في الوجود والصفات، مثل كونه متحيّزاً في جهةٍ من الجهات، وكونه على الصفة التي ترجع إلى ذاته، وهي المستفاد بقولنا جوهر الأحكام، مثل قوله محتملاً للأعراض، وكونه مُدرِكاً، أو يكون الجوهر موجباً لكون إيجاب السبب للمسبّب أو العلّة للمعلول، وليس يجوز أن يحتاج إليه في وجوده؛ لأنّ الكون يحتاج إلى الجوهر في وجوده، ومحال أن يحتاج الشيء إلى غيره في وجهٍ يحتاج إلى ذلك الغير إليه من ذلك الوجه؛ لأنّه يؤدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، ولا يجوز أن يحتاج إليه في كونه متحيّزاً؛ لأنّ الكون يحتاج إلى الجوهر من هذا الوجه. ألا ترى إنّه لا يصحّ أن يحلّه إلّا بعد أن يكون متحيّزاً؟ ولأنّه كان يجب أن يحتاج إلى جنس من الأكوان مخصوص؛ لأنّه ليس لجملة الأكوان صفة مشتركة[3] فيها يصحّ أن يحتاج الجوهر إلى ما كان بتلك الصفة، كما نقول في حاجة التأليف إلى الأكوان المجاورة، وأنّ الأكوان المختلفة تقوم في حاجة التآلف مقاماً واحداً، من حيث كان التأليف يحتاج إلى كون الجوهرين متجاورين، و اختلاف الأكوان لا يخلّ بهذه الصفة.

وهذا الوجه أيضاً يبطل حاجته إليه في وجوده زائداً على ما تقدّم.

وأيضاً: فإنّ تحيّز الجوهرين يوجبه صفة جنسه شرط الوجوب، فمحال أن يكون لهذه الصفة مؤثّراً آخر سوى ما ذكرناه.

وليس يجوز أن يحتاج إليه في كونه جوهراً؛ لأنّ هذه الصفة ترجع إلى ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم ومحال أن يحتاج إلى الكون في الصفة الثابتة في حال العدم؛ لأنّ الكون لا يصحّ أن يختصّ به وهو معدوم.

وليس يجوز أن يحتاج إلى الكون في كونه في بعض الجهات؛ لأنّه قد ثبت حاجته إلى

---

١. في الأصل: انه.
٢. في الأصل: لايخلوا.
٣. في الأصل: مشترک.

الكون في هذه الصفة ومحال أن يحتاج إلى الكون والكون معاً في الصفة الواحدة؛ لأنّ الجنسين المختلفين لا يوجبان صفة واحدة مِن قِبَل أنّ اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما، إذاكان الإيجاب يرجع إلى ما عليه والذات.

وأيضاً: فكان يجب أن يثبت من الأكوان بعدد الجهات، كما يجب مثله في الأكوان وقد علمنا اختلاف ذلك؛ /۴/ لأنّ الأكوان منحصرة [و] الأجناس والجهات لا انحصار لها.

وأيضاً: فيجب على هذا القول استحالة تنقله في الجهات وهو ملوّنٌ بلونٍ واحدٍ، واستحالة تعاقب الأكوان المختلفة عليه وهو في جهةٍ واحدةٍ، و في جواز ذلك، الدليل على أنّه لا يحتاج إلى الكون في كونه في الجهة.

فأمّا كونه محتملاً للأعراض، فإنْ أريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل، فتلك الصفة هي التحيّز، وقد دلّلنا على أنّه لا يحتاج إلى الكون فيها.

وإن أريد أنّ الكون يجب وجوده لاحتماله له ومتحيّز وجوده فيه، فذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد؛ لاحتماله لكلّ قدر زائدٍ[1] أشير إليه، ولأنّ السواد أيضاً لايكون بالوجود فيه أولى من البياض؛ لأنّ احتماله لهما على سواء، فأمّا كونه مُدرِكاً فإنّما يُدرَك لتحيّزه، وقد بيّنّا أنّه لا يحتاج إلى الكون في ذلك؛ ولأن يتحقّق كونه مُدرَكاً يرجع إلى غيره لا إليه، فكيف يعلّله لعلّةٍ يرجع إليه؟

على أنّ إدراك الشيء يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، ويُدرَك على أخصّ أوصافه، فأيّ تأثير للكون في إدراك الجوهر، وهو مستند إلى ما ذكرناه!

و بعد، فقد علمنا أنّ الجوهر يُدرَك لمساً كما يُدرَك بالبصر، وإن لم يتعلّق إدراكه لمساً بالكون، فكيف يكون الكون مقتضياً لإدراكه؟

فأمّا قولهم إنّه لا يُدرِكه إلّا على هيئة ففيه وقع النزاع، وهو نفس الدعوى؛ لأنّا قد نُدرك ما لا هيئة له بأيّ[2] نحوٍ؛ و لأنّا قد نُدرك الجسم بحاسّة اللمس على غير هيئته، على أنّ قولهم: «إنّه لا يخلو من الكون لأنّه ذو هيئة» تعليل الشيء بنفسه؛ لأنّ معنى الهيئة معنى الكون، وليس ذلك يجري مجرى قولنا: «إنّه لا يخلو من الكون؛ لاختصاصه ببعض

---

١. في الأصل: زائدا.
٢. كلمات غير مقروءة في الأصل.

المحاذيات» لأنّ هذا ليس تعليلاً للشيء بنفسه؛ لأنّ كونه في الجهة حالٌ معقولةٌ يجب له على الكون، وكونه ذا هيئة لا يعقل منه إلّا وجود الكون فيه، ولا يجوز أن يكون الجوهر مولِّداً للكون؛ لأنّه لو ولّده لم يكن بأن يولّد السواد أولى من البياض، لأنّه لا اختصاص له بأحدهما دون الآخر، وهذا يؤدّي إلى توليده في حالةٍ واحدةٍ لأكوانٍ مُتضادّةٍ!

وليس لأحدٍ أن يقول: ولو ولّد الاعتمادُ الحركةَ، لم يكن بأن يولّدها في جهةٍ أولى من غيرها!

وذلك أنّ الاعتماد يختصّ بالجهة فيولّد ما يولّده فيها، وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولّداً[1] للكون.

وليس يجوز أن يكون الكون موجباً عن الجوهر إيجاب العلّة للمعلول؛ لأنّ العلّة لاتوجب وجود الذات، وإنّما توجب الأحوال، والكون ذات فكيف يجب عن علّةٍ؟ وإنّ ما وكلّ ما لا توجبه العلّة لاتتعلّق بالفاعل، وقد علمنا تعلّق الكون بالفاعل، فكيف يكون موجباً عن علّةٍ؟

وأيضاً: ولو وجب الكون عن الجوهر إيجاب العلّة، لم يكن السواد بأن يجب عنه أولى من البياض، لنفي الاختصاص.

وأيضاً: فإنّ العلّة لاتوجب بالشيء وجوده، وقد علمنا حلول الأكوان المتضادّة في الجوهر، فكيف يجب مع تضادّها عنه؟

فإن قيل: لم اعتمدتم في حدوث الأجسام على الأكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقد اعتمد ذلك جماعة ممّن[2] تقدّم من الشيوخ، وهل يصحّ الاعتماد على الكلّ، أو فيه ما لايصحّ اعتماده؟

قيل له: دليل الاعتبار فيما يدلّ على حدوث الأجسام من المعاني، [لا] بجنسه ولا باسمه، وإنّما الاعتبار بإثبات حدوثه مع أنّ الجسم لم يخل منه، وعدولنا إلى ذكر الأكوان هو لوجهٍ صحيح، وذلك أنّ الجسم والجوهر لايخلو [ان] في وقتٍ من الأوقات من المعنى الذي يستحقّ هذه التسمية؛ لأنّها عبارة عمّا كان به في المكان و إذا

---

١. في الأصل: مولّد. ٢. في الأصل: من.

كان..[1]

ما لم يتقدّمه، واعتقاد قِدمها يقتضي علماً بوجودها قبل وجود هذه الذات التي أشرنا إليها، فصار اعتقاد قِدم ما لم يتقدّم المُحدَث يقتضي اعتقاد وجود الذات وعدمها في حالةٍ واحدةٍ، وكلُّ هذا تيهٌ[2] لا استدلال؛ لأنّ الأمر في ذلك أوضح من أن يُستدلّ[3] عليه.

ولا فرق في القضيّة التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدّم في الوجود لذاتٍ واحدة مُحدَثةٍ أو لذواتٍ كثيرةٍ، وكذلك لا فرق بين أن يقارن شيئاً منها قبل شيء أو لا يكون كذلك، في أنّ حدوثه واجبٌ على سائر الوجود؛ لأنّ العلّة الموجبة لذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه، وإن كان متى قارن شيء قبل شيء، فإنّ الذي يدلّ على حدوثه هو الحادث الذي لم يتقدّمه إلى سواه دون ما تقدّمه وقارن غيره.

فأمّا الكلام في أنّ العلم في ذلك ضروري أو مكتسب، فالذي يجب أن يقال به: إنّ العلم بأنّ ما لم يتقدّم المُحدِث يجب أن يكون مُحدَثاً[4]، علم ضروري يتناول جملتها، [و] يختصّ بهذه الصفة من غير تفصيل، فمتى علمنا في ذاتٍ بعينها بالتأمّل أنّها لم تتقدّم الحوادث، فلابدّ من أن نعقل ـ اعتقاداً ـ بأنّها[5] مُحدَثة، ويكون علمٌ لتقدّم العِلم بالجهة التي ذكرناها، ويجري ذلك مجرىٰ علم العاقل بأنّ الظلم قبيحٌ في أنّ [ما] عَلم جملةً يتناول قبح ما اختصّ من الأفعال بصفة الظلم، فإذا علم من بعد بالدليل في فعلٍ بعينه أنّه بصفة الظلم فصّل عليها لقبحه، وليس يجوز أن يكون العلم بأنّ الجسم مُحْدَث من حيث لم تتقدّم الحوادث عِلمُ استدلالٍ؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن لا يحصل بترك النظر في دليله، مع العلم بأنّه لم يتقدّم المعاني المُحدَثة، وقد علمنا أنّه لابدّ من حصوله، ولا يجوز أن يكون ضرورياً كما قلناه في العلم المتعلّق بالجملة؛ لأنّه كان يجب أن لا يفتقر إلى العلم بإثبات المعاني وحدوثها، وأنّ الجسم لم يتقدّمها، بل كان يجب حصوله في كلّ حالٍ. ألا ترى أنّ العلم بأنّ ما لم يتقدّم المُحدِث مُحدَثٌ على سبيل الجملة كان ضرورياً؟ ....[6] وقد علمنا أنّ حدوث الجسم لا يعلمه إلّا من علم ما ذكرناه مِن العلم بتقدّم المعاني المُحْدَثة،

---

١. سقط ونقص بمقدار لا يقلّ عن صفحة واحدة من صفحات المخطوطة التي تحتوي على ٢٣ سطر.

٢. في الأصل: تنبيه. ٣. في الأصل: الاستدلال. ٤. في الأصل: محدث.

٥. في الأصل: لأنها. ٦. بياض في الأصل.

على أنّ أبا هاشم يقول: «........[١] يصيرُ متعلّقاً به بحدوث الجسم، بعد أن لم يكن متعلّقاً به».

وهذا لا يجوز؛ لأنّه يؤدّي إلى قلب جنس من حيث........[٢] بغيره........[٣] إلى جنسه، وإذا بطل أن يكون ضرورياً[٤] ومستدلاً عليه، ثبت ما قلناه من أنّه مكتسب، ومعنى قولنا بذلك بمعنى أنّ العاقل يعقله لتقدّم علمه بما ذكرناه كما سمّيناه، كما يعقله المتنبّه من نومه من العلوم التي يعود بها، إلّا ما كان عليه مُكتسبه من حيث فعلها؛ لكونه ذاكراً لأحواله، وصار ما يعقله [علماً] من أنّ الاعتقاد علماً لهذا الوجه، كما صار ما يعقله المعتَقَد للتفصيل من باب المُحدَث علماً؛ لتقدّم علمه بالجملة التي ذكرناها.

فليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يكن هذا العلم ضرورياً وكان مكتسباً فألّا جاز ارتفاعه، وألّا يختاره بعض العقلاء؟

وذلك أنّ علم العاقل بأنّ الذات إذا لم يتقدّم المُحدَث فهي مُحدَثة الّتي قلنا إنّه علم حمل داعٍ قوي إلى فعل اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة؛ ليطابق التفصيلُ الجملة المقرّرة في العقل، ولا يجوز أن لا يعقل ذلك إلّا بدخول شبهة علمية في صفة هذه الذات. ألا ترى أنّ القائل لمّا كان متقرّراً في عقله أنّ ما له صفة الظلم فهو قبيح، لا يجوز متى علم في بعض الأحوال /٥/ أنّ له صفة الظلم، أن لايعقل اعتقاداً لقبحه، وأنّه إنّما يصحّ أن لا يعقل بذلك دخولُ شبهةٍ عليه في صفة العقل، حتى يُخرجه من مطابقة الجملة المتقرّرة في عقله؟ فإذا كان الأمر على ما ذكرناه، لم يزل إذا كان العلم الذي أشرنا إليه مكتسباً أن يجوز ارتفاعه على كلّ حال.

فإن قيل: كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجباً حصوله مع تقدّم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها، [و] قد خالف بعض العقلاء في ذلك، وهو ابن الراوندي[٥] واعتقد أنّ الجسم

١. بياض في الأصل. ٢. بياض في الأصل. ٣. بياض في الأصل.

٤. في الأصل: ضرورة يا.

٥. هو أحمد بن يحيىٰ بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (ـ ٢٩٨ هـ) أو ابن الراوندي، فيلسوف ومتكلّم، نسبته إلى راوند من أعمال مدينة كاشان، سكن بغداد واشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلّكان: «له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم» ويقال: كان في غاية الذكاء والفطنة، ←

قديم، وإن لم يتقدّم المعاني المُـحدَثة.

قلنا: خلاف ابن الراوندي في التحقيق يرجع إلى أحد الدعاوى المتقدّمة؛[1] لأنّه يزعم أنّ الجسم لم يزل يقارن حادثاً قبل حادثٍ بلا أوّل، وهذا قول في المعنى بتقدّم المعاني. ألا ترى أنّه قد صرّح بأنّ فيها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده، وما وجوده كـوجود القديم لابدّ أن يكون قديماً، ولا اعتبار باطلاقه بأنّها مُحدَثة؛ لأنّه قد سلب معنى ما أعطاه بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات.

فإن قيل: إذا جاز أن يقارن الجسم العرض فلا يكون عـرضاً، و إلّا جـاز أن يـقارن المُـحدَثَ ولا يكون مُحدَثاً؟

قلنا: هذا سؤال من لم يتحقّق معنى كلامنا؛ لأنّا لم نوجب أن يكون الجسم مُحدَثاً من حيث ما يتقدّم الحوادث؛ لأنّ من شأن كلّ شيء لم يتقدّم غيره أن يكون بمثل صـفته، فيلزمنا هذا الكلام، وإنّماً أوجبنا ذلك، لأنّ وصفنا القديمَ بأنّه قديمٌ [أي] نعتقد أنّه وُجِد بعد عدم، والذاتين إذا لم يتقدّم إحداهما الأخرى فمحال أن يكـون إحـداهـما قـديمة والأخرى مُحدَثة، بل لابدّ من كونهما معاً إمّا قديمتين أو مُحدَثتين، وليس هذا سبيل ما سألتم عنه؛ لأنّ واصف العرض بأنّه عرض ليس بمفيدٍ [له وصفه با] لتأخّر، كما ذكرناه في وصف القديم والمُـحدَث، وإنّما يفيد من حملٍ مخصوصٍ، والشيء إذا قارن غيره [في الحدوث] فإنّه يجب أن يكون من قبيله ولا على سائر صفاته. ألا ترى أنّـا إذا فـرضنا

←

وكان معتزليّاً في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، وقد اتّهمه جماعة من أصحاب السير والتراجم و وصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد» و «أحد مشاهير الزنادقة» و «المشهور بـالإلحاد» و «أنّـه مـعتمد المـلاحدة والزندقة» و «أنّه أحد الكفرة ولا يحسب من الكرام البررة» وغيرها من النعوت والصفات المذمومة، والظاهر أنّه كان غالياً في اعتزاله، مجاهراً بآرائه المطابقة أو المـوافـقة لأدلّـته العـقليّة الفـلسفيّة المـخالفة لمـذهب الأشاعرة وأهل الحديث والحشوية، فناصبوه العداء واتّهموه بكلّ رذيلة وموبقة ونسبوا إليه كلّ كفر و زندقة حتّى قال في حقّه ابن الجوزي: «أبو الحسين الراوندى، الملحد الزنديق، وإنّما ذكرته ليعرف قدر كفره فإنّه معتمد الملاحدة والزنادقة، وكنت أسمع عنه العظائم حتّى رأيت ما لم يخطر على قلب أن يقوله عاقل» ونقل عن الجبّائي أنّه وضع كتاباً في قدم العالم ونفى الصانع وتصحيح مذهب الدهـر والردّ عـلى مـذهب أهـل التوحيد، وكتاباً في الطعن على النبيﷺ تناقل مترجموه أنّ له نحو ١١٤ كتاباً، وفي المؤرّخين من يـجزم بأنّه عاش ٣٦ سنة، ومن فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه، مات برحبة ابن مالك بين الرقّة و بغداد، وقيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد.

١. في الأصل: المتقدّم.

[زيداً] لم يتقدّم ميلاده ميلاد [عمرو] فواجب أن يكون مقدار عمرهما واحداً، ولا يجب ذلك قياساً على ذلك إذا كان أحدهما........[1] في هذا الباب بكون الفاعل واحداً إذا وجب حصول الكون مع حصول الجوهر.

على أنّ أبا هاشم قد منع من ذلك وقال: لا يجوز أن يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون، وهذه المسألة مبنية على أصلٍ، وهو أنّه ليس من شرط توليد الاعتماد الكون في المحلّ، [و] أن يكون محلّه مماسّاً لمحلّ الكون، إلّا في حال وجوده، فإن صحّ هذا الأصل جاز خلاف قول أبي هاشم؛ لأنّ كلّ معنى احتاج إلى غيره صحّ من القديم تعالى إيجاده إذا وجد المحتاج إليه، وإن كان من فعل غيره.

وإن لم يصحّ هذا الأصل [و] كان من شرط توليد الاعتماد أن يكون محلّه مماسّاً لمحلّ الكونِ قبل حال وجوده، صحّ ما قاله أبو هاشم وسقط السؤال من أصله.

وفي صحّة ذلك وفساده نظر ليس هذا موضع يقتضيه؛ لأنّا قد بيّنّا صحّة ما أوردناه على الوجهين معاً.

فإن قيل: إذا كان الكون عندكم غير الجوهر، فهلّا[2] صحّ من فاعل الجوهر أن يفعله وإن لم يعقل[3] معه الكون؛ لأنّ هذا حكم كلّ غيرين تعلّقا بقدرة القادر؟

قلنا: من قصد إلى فعل الجوهر وكان منضمّاً[4] لغيره، وجب أن يقصد إلى فعل ذلك الغير؛ لحاجة ما قصد من الجوهر إليه، وهذا كمن قصد إلى فعل العرض المختصّ ببعض المحال في أنّه لابدّ من أن يكون قاصداً إلى فعل ذلك المحلّ الذي يتمّ ما قصد به، وكذلك ما قصد إلى فعل مسبّبٍ لا يوجد إلّا عن سبب مخصوص، لابدّ من أن يكون قاصداً إلى فعل ذلك السبب، وإذا كنّا قد بيّنّا حاجة الجوهر إلى الكون وأنّهما كالشيء الواحد، فلابدّ من أن يكون القاصد إلى فعل الجوهر قاصداً إلى الكون.

فإن قيل: إذا احتاج الجوهر إلى الكون، والكون محتاج إلى الجوهر بغير شبهة، فقد احتاج كلّ واحد منهما إلى الآخر، وهذا متناقض!

قلنا: ليس متعيّنٌ ما يحتاج إليه الجوهر من الأكوان ويتخصّص كتعيّن ما يحتاج إليه

---

١. بياض بمقدار عدّة كلمات.
٢. في الأصل: فلما؛ و في الهامش: فهلا.
٣. في الأصل: لم يفعل.
٤. في الأصل: مضمنا.

الكون من الجوهر، لأنّ الجوهر لا يحتاج إلى الكون بعينه، وإنّما يحتاج إذا وجد في[1] كونٍ مّا غيرُ متعيّنٍ، والكونُ هو الذي يحتاج إلى جوهرٍ متعيّنٍ؛ ولهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون[2] له الذي يحتاج إليه بعينه.

فإن قيل: أليس الكون المعيّن الموجود في الجوهر يحتاج إليه في هذه الحال، والكون مع ذلك يحتاج إليه بعينه، فقد عاد الأمر إلى حاجة كلّ واحد منهما إلى الآخر؟

قلنا: الجوهر وإن احتاج إلى الكون المعيّن الموجود فيه، فإنّما احتاج إليه ليكون به في جهةٍ مخصوصةٍ لا لوجوده، والكون إنّما يحتاج إلى الجوهر في وجوده، فاختلفت جهة الحاجة كما ترى، وإذا اختلفت الجهة صحّت الحاجة، ولم يجر في الفساد مجرىٰ أن يحتاج كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر من وجه واحد.

فإن قيل: فهب وأنّه مسلّم لكم أنّ الجوهر لا يخلو ـ مع وجودها ـ من أن يكون في جهةٍ من الجهات، لِمَ زعمتم أنّ ذلك يقتضي أنّها لم يخلُ في حالٍ من الأحوال من [كون من] الأكوان، وما أنكرتم أن يكون الجوهر في حال حدوثه إنّما اختصّ بالجهة بالفاعل، وإن كان في حال بقائه وانتقاله إلى الأماكن يكون فيها لمعنى، فإنّ الذي أبطلتم به أن يكون في أحوال بقائه مختصّاً بالجهات بالفاعل لا يتناول هذا الموضع؟

قلنا: أوّل ما نقول: إنّ هذا الكلام لا يكون شبهةً لمن خالف في حدوث الأجسام؛ لأنّ اعتراضه مبنيٌ على تسليم حدوثها، وإنّما يصحّ أن يكون اعتراضاً ممّن نفى الأعراض ووافق في حدوث الأجسام، والذي يبطله من بعد أنّا قد علمنا أنّ الجوهر إذا نقلناه من هذه الجهة التي ذكرت، ثمّ أعدناه إليها، فإنّه لايكون فيها إلّا بمعنى؛ لأنّ كونه في حال البقاء مستقلّاً بالفاعل من غير توسّط معنى قد ظهر بطلانه، وسُلّم أيضاً في السؤال، وهو إذا انتقل إليها لم يحصل من الحال إلّا ما كان له في الابتداء بعينه، والصفتان المتماثلتان المتّفقتان في كيفية الاستحقاق لا يجوز أن يستحقّا من وجهين مختلفين، فلابدّ أن يكون المقتضي لها واحداً، وقد علمنا أنّ الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث، مماثلةٌ للحال التي تحصل له فيها في حال البقاء، وبعينه

١. في الأصل: الى.

٢. في الأصل: الجوهر؛ و في الهامش: الكون.

الاستحقاق أيضاً واحد؛[١] لأنّه في حال الحدوث كان يجوز أن يحصل في غيرها بدلاً منها، كما هو كذلك في حال البقاء، فيجب أن يكون الموجب للصفتين واحداً غير مختلف، فإذا بطل أن يكون في حال البقاء في الجهة بالفاعل، وهو كذلك في حال الحدوث.

وما يدلّ أيضاً على ذلك أنّ كون الجسم في المحاذاة يصحّ التزايد فيه؛ ولهذا يمنع الأقوى منه الأضعف، وما صحّ التزايد فيه لايكون بالفاعل كالحدوث، وهذا قد تقدّم.

وقد أجاب /٦/ بعضهم عن هذه الشبهة بأن قال: لو فرضنا أنّ الجسم في أوّل أحوال وجوده يكون في المحاذاة بالفاعل، لم يقدح ذلك في إثبات حدوثه ونفي قدمه؛ لأنّه إذا كان في الحال الثانية لا يكون في المحاذاة إلّا بمعنى مُحدَث، فحدوثه واجب هو؛ لأنّ ما يتقدّم المُحدَث بوقتٍ واحدٍ لا يكون إلّا مُحدَثاً غيرُ قديم، وهذا لا يحتاج إليه؛ لأنّ السائل عن هذه المسألة قد سَلّم حدوث الجسم لفظاً ومعنىً، ومسألته مبنيةٌ على هذا الأصل، فأيّ معنى لاستخراجها فيما يلزمه ومسألته مبنية عليه، وهو يُصرّح به أنّه لايخلو من الكون، وإذا أجزتم خلوّه من الأكوان فأجيزوا خلوّه عن الألوان[٢]؟

قلنا: لو سوّينا بين الأمرين و أحلنا خلوّه من الكون واللون معاً، لكان ذلك غير قادحٍ فيما نريد إثباته من حدوثه. ألا ترى أنّ السائل إذا طالبها بإجازة خلوّه من اللون، فالواجب إن كان[٣] أسود [لوجب] أن يكون الآخر كذلك، ولا إذا كان أحدهما قرشياً[٤] أن يكون الآخر على صفته؟

وهذا الجواب [جوابُ] عن قولهم: «إذا لم يتقدّم الجسم ما لايبقى ولم يكن ممّا لا يبقى، فكذلك لا يتقدّم المُحدَث ولا يكون مُحدِثاً» وعن سائر ما يسألون عنه على هذا الوجه.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن تكون الحوادث غير متناهية، ولم زعمتم لها أوّلاً؟

قلنا: وصفها بالحدوث يقتضي تناهيها؛ لأنّ المُحدَث لابدّ من أن يكون فاعله غير[ه]، فرغ منه ولم يبق منه شيء ينتظر وجودها، وما لايتناهى حدوثه وانقطع، فلابدّ[٥] من أن

---

١. في الأصل: واحدة.
٢. في الأصل: الأكوان.
٣. في الأصل: بين.
٤. في الأصل: قرسيا.
٥. في الأصل: فلما.

يكون له أوّلٌ وآخر، فمن وصفه بالحدوث ونفىٰ تناهيه ظهرت مناقضته.

ولا يلزم على هذا تناهي الحوادث المستقبلة، وأن يكون نعيم أهل الجنّة وعقاب أهل النار منقطعين على ما يزال يلزمونا إيّاه.

وذلك أنّ الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ المستقبل من الحوادث ما دخل حقيقته[1] في الوجود، ولا فرغ فاعله منه، ولا يلزم أن يكون متناهياً، والماضي من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه، فلابدّ من تناهيه.

على أنّا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي، فنحكم بتناهي كلّ ما وجد منه، كما حكمنا بتناهي الماضي؛ لأنّ العلّة في تناهي الجميع واحدة، ومعنى قولنا «إنّ النعيم والعقاب غير منقطعين» هو أنّ فاعلها يفعل منهم الشيء بعد الشيء، ولا يريد نفي النهاية عن الوجود فيهما؛ ولهذا جاز أن يكون لا آخر للأفعال، ولا يجوز قياساً علـى ذلك أن لا يكون لها أوّل من حيث كان في الآخر، [اذ] لا يقتضي وجوده ما لا يتناهى، ونفي الأوّل يقتضي ذلك.

وممّا يدلّ على أنّ الحوادث أوّل أوانها متناهية، أنّه لو كان لا أوّل لها لوجب أن يكون فاعلها لم يفعل شيئاً منها إلّا بعد أن فعل ما لا نهاية له، وهذا ممّا لا يصحّ؛ لأنّه لو صحّ ذلك ماضياً لصحّ مستقبلاً، وفي علمنا باستحالة أن يبتدى بفعل ما لانهاية له ثمّ يفعل بعد ذلك فعلاً من الأفعال، دليلٌ على تناهي الحوادث.

فإن قيل: ولم جمعتم من الماضي والمستقبل في هذا الباب؟

قلنا: لأنّ المضي والاستقبال من أوصاف الزمان، لا تأثير له في استحالة ما يجري هذا المجرى ولا في صحّته؛ ولأنّه لا ماضي إلّا وقد كان مستقبلاً، كما أنّـه لا مسـتقبل إلّا وسيصير ماضياً، فيجب أن يكون كلّ شرطٍ استحال معه إحداث الفعل فـي المسـتقبل، يستحيل معه في ذلك فيما مضى. ألا ترى أنّه لما استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير قادرٍ، استحال مثله في الماضي، وكذلك [لمّا] استحال أن يتعلّق وجود الفعل مستقبلاً وجود الضدّين، استحال ذلك ماضياً، فلو جاز لأحدٍ أن يُفرّق فيما لا نهاية له من الماضي

---

١. في الأصل: صفته.

والمستقبل، لجاز لغيره أن يُفرّق في سائر ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الدليل على صحّة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل، حتى يصحّ بناءكم الماضي عليه؟

قلنا: لو جاز من بعض القادرين أن يبتدئ فيفعل ما لا نهاية له، لصحّ من كلّ قادرٍ مثل ذلك؛ لأنّه لا وجه معقول يمكن أن يُذكر في اختلاف القادرين في هذا الباب، وهذا يوجب أن يصحّ من أحدنا أن يبتدئ فيدخل داراً بعد دخوله ما لانهاية له من الدور، ويقتضي أن يُصدّق مَن أخبرنا بذلك عن نفسه، أو يجوّز صدقه كما يجوّز تصديق المخبر عن كلّ أمرٍ جائز وقوعه، فلمّا كان ذلك مستحيلاً منّا و [اذا] أخبر به يُقطع على كذبه، علمنا أنّه لم يجز ماضياً لمساواة الماضي للمستقبل في هذا الباب، على أنّ تعلّقهم في هذا المثال الذي ذكرناه أنّه مستقبل وما أجازه ماضٍ، لا يُغني شيئاً مع ما بيّنّاه من تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضيّة، ولو أبدلنا[1] لفظ المثال الذي أوردناه إلى لفظ الماضي [حتى] يدلّ لدلالته إذا كان بلفظ الاستقبال، لعلمنا بأنّ القائل إذا قال: «لم أدخل هذه الدار إلّا بعد أن دخلت ما لا نهاية له من الدور» أو قال[2]: «لم أدخل داراً إلّا بعد أن دخلت داراً قبلها»، فإنّه متى دخل داراً كاذب في قوله، [إذا] شرطه الذي عقده في دخول الدار لم يقع، فبان وضوح الكلام من كلّ وجه، وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وذكرنا فيه وجوهاً كثيرة و زيادات يقتضيها الكلام في مقالة ليحيي بن عَدّي النصراني المنطقي وسمّيناها بـ«الكلام فيما يتناهى ولا يتناهى» وفيما ذكرناها هنا كفاية.

***

فصل

في الدلالة على إثبات المُحدِث

الذي يدلّ على ذلك، أنّ التصرّف الذي يظهر منّا كالقيام والقعود وغيرهما، قد ثبت حدوثه بما دلّلنا به على حدوث جميع الأعراض، فثبت تعلّق ذلك بنا وحاجته إلينا في حدوثه دون سائر صفاته، وهذا يقتضي حاجة كلّ مُحدَثٍ إلى مُحدِث للمشاركة في علّة

١. في الأصل: دخلنا. ٢. في الأصل: ان.

الحاجة.

فإن قيل: دلّوا على أنّ هذه الأفعال تتعلّق بعد أن تُفسِّروا معنى هذا التعلُّق، وأنّها محتاجة إليكم في حدوثها دون غيرها، وأنّ ما شاركها في الحدوث يحتاج إلى مُحدِث؟

قلنا: قد ثبت أنّ تصرّفنا يجب وقوعه وانتفائه بحسب أحوالنا مع السلامة و ارتفاع الموانع. ألا ترى أنّ أحدنا متى أراد القيام ودعى الداعي إليه وكان قادراً عليه وغير ممنوع منه، فلابدّ من وقوع القيام منه، وكذلك إذا كرهه وصرفه الصارف عنه، لابدّ من انتفائه، ولهذا نقطع على وقوع الأكل من الجائع الذي يحضره الطعام ويمكَّنُ من تناوله، فإن عرض له عارضٌ وصارفٌ مثل أن يعتقد أنّ الطعام مسموم لم يقع الأكل، واختلف الأمر في وقوعه وانتفائه بحسب أحواله في كونه عالماً؛ لأنّ الكتابة لاتقع من الأمّي لأنّه لايعلمها، ويقع ممّن يعلمه من......[1] وغير ذلك، وهذا هو التعلّق الذي نشير إليه، وهو معلوم ضرورةً لسائر العقلاء.

والذي يدلّ على أنّ التصرّف محتاج إلينا، إنّه لو لم يكن بهذه الصفة، لم يجب له هذا التعلّق الذي ذكرناه، كما أنّ ألواننا وهيئاتنا لمّا لم تكن محتاجة إلينا، لم تقع بحسب أحوالنا، ولا كان لنا معها هذا التعلّق الذي يحصل مع تصرّفنا، وكذلك أفعال غيرنا كقيامه وقعوده لمّا لم تكن محتاجة إلينا /٧/ لم تتعلّق بأحوالنا، وكلّ هذا يدلّ على ثبوت حاجة التصرّف إلينا.

فإن قيل: أ ليس قد يريد الإنسان من أفعاله ممّا لايقع، فكيف ادّعيتم وجوب ذلك؟

قلنا: ليس يجوز أن يريد ما لايقع مع السلامة و ارتفاع الموانع، وإنّما لايقع ما يريده بأن لا يكون قادراً عليه أو بأن يكون مع كونه قادراً ممنوعاً، وقد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوب اعتراضهم؛ لوقوع تصرّف العبد بحسب إرادة المولى وتصرّف الرعيّة بحسب إرادة المَلك و وقوع ما يريده أهل الجنّة من اللّه تعالى على حسب ما يريدونه، وذلك أنّ سائر ما طعنوا به وإن حصلت فيه المواقعة فهو غير واجبة، وإنّما اعتبرنا في وقوع أفعاله بحسب أحوالنا الوجوب الذي هو غير حاصلٍ هاهنا. ألا ترى أنّ طاعة العبدِ المولى

---

١. كلمتان غير مقروءتان.

والرعيةِ الملك غير واجبة، وإنّما يحصل منهم الطاعة بحسب اعتقادهم فيها المنفعة ودفع المضرّة، ولهذا لو اعتقد العبد ـ أو واحد من الرعية ـ أنّ طاعة المولى أو الملك تضرّه ضرراً عظيماً لا يتلافاه لعصاه، وكذلك لو ألزمه مولاه الكتابة وهو أمّي لم يطعه، فقد عاد الأمر إلى أنّ تصرّفهم بحسب أحوالهم لا بحسب أحوال من يطيعونه، ويكفي في هذا الموضع أن يجد من يخالف مولاه أو مَلِكَه في فعل واحد، منَ[1] الفرق بين الأمرين؛ لأنّ المخالفة لا يمكنه أن توجد بازاء ذلك، ممّن يريد شيئاً من نفسه ولا يقع مع السلامة.

فأمّا وقوع ما يريد[ونه] أهل الجنّة، فمعلوم أنّه غير واجب الوجود الذي أردناه، وإنّما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به، والذي يبيّن أنّه غير واجبٍ أنّهم لو أرادوا أن يُفعل بهم من الثواب أكثر ممّا يستحقّونه لم يقع، وكذلك لو أراد أحدهم أن يُسوّىٰ[2] بينه وبين النبيّ صلى الله عليه وآله في الثواب لما وقع ما يريده، فبان ما ذكرناه.

فأمّا الاعتراض بوقوع أفعال المُلجأ بحسب إرادة المُلجئ، فغير صحيحٍ أيضاً؛ لأنّ فعل المُلجأ لا يقع إلّا بحسب أحواله، وإنّما الإلجاء إلى الفعل يلجئ إلى إرادته، فالملجئ لا يفعل إلّا ما أراده وقوّى دواعيه إليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا كان المُلجئ تقع أفعاله بحسب إرادته و إرادة ملجئِه، فَلِم حكمتم بتعلّق الفعل به دون ملجئه، و جهة التعلّق الذي اعتمدتموها حاصلة فيهما[3] معاً؟

وذلك أنّ الأمر وإن كان على ما ذكروه، فالاعتبارُ بأحوال المُلجأ دون المُلجئ، لأنّه لو كان المُلجأ على هذا الحال من غير أن يكون المُلجئ عليها، لم يُخلّ ذلك بوقوع الفعل، ولو وجب وقوعه ـ لو كان المُلجئ على هذا الحال، وليس الملجأ عليها ـ لما وقع الفعل، فصار الاعتبار إنّما هو بحال المُلجأ التي يُخِلّ اختلافها؛ لوقوع الفعل دون حال الملجأ.

ويوضِّحُ أيضاً ذلك ما ذكرناه مِن أنّه لو ألجأه وهو أمّيٌّ إلى الكتابة، لم يقع منه من حيث لم يكن عالماً بها.

فإن قيل: أ ليس قد يقع بحسب قصودكم ما تقولون إنّه ليس هو فعلاً لكم، نحو الحُمرة والخُضرة التي يحصل عند الضرب، وهذا يقتضي أحد الأمرين: إمّا فساد اعتباركم بما يقع

١. في الأصل: من في.
٢. في الأصل: يرى؛ و في الهامش: يسوى.
٣. في الأصل: فهما.

عند القصد أو أن يكون الألوان من أفعالكم؟

قلنا: قد تضمّن كلامنا شرطين:

أحدهما: أن يكون الفعل حادثاً.

والآخر: أن يجب وقوعه بحسب قصودنا وأحوالنا، كالقيام وعند الضرب؛ لأنّه لم يثبت حدوثه، وإنّما يقولون الدم المنزعج[١] من مكانه المجتمع إلى مكان آخر؛ ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضع و رخاوته، وكثرة الدم وقلّته، وأيضاً فلو كان حادثاً لم يلزم على ما ذكرناه؛ لأنّه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا. ألا ترى إنّ أحدنا لو ضرب العين وما أشبهها من المواضع الدقيقة و قصد إلى أن لايحصل هذا اللون، لما كان أيضاً لقصده تأثيرٌ يُعلم أنّه مفارق الأفعال الواقعة بحسب قصودنا.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرّف بحسب قصودكم و لم يمكنكم أن تمتنعوا من أحوال كونه قادراً على ذلك، فألّا تمنعكم ذلك من القطع على تعلّق قدر هذا التصرّف بكم لهذا التجويز، ويُشكّكم[٢] في وقوع ما جرَّبتموه؟

قلنا: كلّ سؤال لايصحّ إلّا بعد صحّة ما يقدح به فهو باطل؛ لأنّ صحّته يقتضي صحّة ما اعترض بالسؤال عليه وصحّة ذلك يقتضي بطلان السؤال، وتفسير هذه الجملة أنّ القديم تعالى لا يصحّ إثباته بصفاته إلّا بعد أن يثبت تعلّق ما يظهر من التصرّف بنا وحدوثه[٣] من جهته[٤] ليبتني على ذلك حاجة كلّ مُحدَثٍ إلى مُحدِث، ثمّ يثبت له من الصفات ما يقتضيه الأدلّة، ولا طريق إلى اثبات مُحدِث للأجسام إلّا بذا دون غيره، وقد بيّن الشيوخ صحّة هذا الطريق في غير موضع، ولعلّنا أن نشرحها من باقي الكتاب إن عرض ما يحتاج فيه إلى شرحها، وإذا ثبت أنّه لا طريق إلى إثبات القديم تعالى بصفاته[٥]

---

١. أزعجته عن موضعه أي أزالته. ٢. في الأصل: شككتم؛ و في الهامش: يشككم.

٣. تعليقة في هامش الأصل: فانّا لوجوّزنا أنْ يكون ما يظهر في التصرف منا، مع حدوثه بحسب قصودنا و دواعينا، لم يكن متعلقاً بنا، و لم يكن بحقٍ مع هذه العلاقة قادرين عليه، كيف يمكننا إثبات أنّه تعالىٰ قادرٌ، أو السبب في ذلك هو حدوث العالَم بحسب قصده و دواعيه، و المفروض أنّه لا يدل ذلك عليه؟

بل نقولُ: هذا التجويز سدٌّ لباب إثبات الصانع، فإنّه مع تجويز أنْ لا يكون ما يظهر من التصرف مع كونه حادثاً بحسب قصدنا، متعلقاً بنا و محتاجاً إلينا، و لا يكونُ لنا فيه تأثيرٌ، لم يمكن الحكم بانّ الحادث محتاجٌ الى مُحْدِثٍ، فتأمّل.

٤. أي من جهة ظهوره منا، و في الأصل: جهة.

٥. في الأصل: بصفاتها.

إلّا ما ذكرناه، فكيف يصحّ أن نعترض ممّا يتضمّن إثبات القديم، على ما لولا ثبوته وصحّته لما ثبت القديم تعالى، وهو تعلّق التصرّف بمن ظهر منه، وهذا واضح.

فإن قيل: فهبّوا أنّ السؤال فسد من هذا الوجه إذا أورد هذا المورد، لكن إذا كنتم تجوّزون قبل إثبات القديم تعالى لصفاته أن يكون محدثُ العالم بهذه الصفات؛ لأنّ التجويز لايفتقر إلى الأدلّة وإنّما يفتقر إليها القطع، فالسؤال باقٍ بحاله؛ لأنّه يقال: جوّزوا أن يكون هذا التصرّف فيكم من فعل مَن جوّزكم كونه قادراً على أن يفعله فيكم على هذا الوجه؟

قلنا: الجواب من ذلك إذا أورد هذا المورد، هو أنّه قد ثبت تعلّق هذا التصرّف [به] و وقوعه بحسب أحوالنا، فلو كان له فاعل غيرنا لم يكن بينه وبين من تعلّق أكثر من التعلّق الذي له معنا؛ لأنّه لا يمكن أن يُشار في تعلّق الفعل بفاعله إذا أوكد ما ذكرناه، وإذا كنّا لو أثبتنا له فاعلاً، لكان تعلّقه به على هذا الوجه، وجب القطع على كونه فعلاً لمن علم تعلّقه به دون غيره ودون من جوّز ذلك فيه؛ لأنّه ليس يمكن أن يثبت بهما، لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين.

[فان] قيل في هذا: إنّ حكم الفاعل لابدّ أن يكون معقولاً قبل إضافة الفعل إلى فاعل مخصوص، فمن قيل له جوّز أن يكون التصرّف الذي يظهر منك فعل غيرك فيك، لابدّ أن يكون عنده كيفيّة إضافة الفعل إلى فاعله وأحكامه التي بها يكون فعلاً له، وليس يعقل أحد من ذلك إذا ما عقله[١] إلّا بتصرّفه معه،

وهذا يرجع إلى ما ذكرناه وأوضحناه، إنّا قد بيّنّا وجوب وقوع تصرّفه بحسب أحواله، فلو كان فعلاً لغيره فَعَله على هذا الوجه فيه اختياراً، لما وجب ما ذكرناه؛ لأنّ وجوبه منافٍ، ومن أدخل شبهة في وجوب ذلك وعلّقه باختيار مختارٍ وكذلك سائر الواجبات، [فـ]هذا يؤدّي إلى التجاهل.

فإن قيل: لو كان وجوب وقوع التصرّف بخسب قصودكم يقتضي/٨/كونه فعلاً لكم، لوجب أن يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعلٍ لكم، وهذا يوجب أن يكون تصرّف

---

١. و في الهامش: الاط.

الساهي والنائم فعلاً لغيرهما، بل لوجب أن يكون الإرادة خارجةً من أفعال العباد، فمثل ما ذكرناه من الاعتبار إنّما هو دلالة لا حدّ، والدلالة لا يجب فيها العكس، وإنّما يجب ذلك في الحدود، وليس نمنع إثبات الحكمين المتماثلين بدليلين مختلفين، و وجود مثل مدلول الدلالة مع فقدها لايكون نقصاً، وإنّماً النقص وجود الدلالة مع فقد مدلولها؛ لأنّ ذلك هو الذي يخرجها من كونها دلالة. ألا ترى إنّا نثبت حدوث الأجسام بدليلٍ لايتأتّى في حدوث الأعراض، وإنّما نثبت حدوث الأعراض بدليلٍ آخر، ولايقتضي ذلك فساداً؛ لأنّ الدلالة كاشفة وليست بعلّةٍ موجبةٍ، ولا يمتنع أن يكشف عن الأشياء المتماثلة الأشياء المختلفة.

فإن قيل: فما الذي يدلّ على إثبات تصرّف الساهي والنائم فعلاً لهما، وعلى أنّ الإرادة فعلٌ لكم، إذاكان ما ذكرتموه من الطريقة لاتتأتّى فيه؟

قلنا: هذا ممّا لا يلزم في هذا الموضع، لا لأنّ قصدنا يتمّ من دونه. ألا ترى إنّا إنّما أجرينا في هذا الكلام إلى إثبات حوادث تتعلّق بنا من حيث كانت مُحدَثة، لنبني على ذلك حاجة كلّ المُحدَثات إلى مُحدِثٍ، وهذا يتمّ وإن لم يدلّ على أنّ جميع تصرّفنا في جميع الأفعال فعلٌ لنا، غير أنّا نتبرّع بذكره حتّى لايدخل من جهته شبهة.

فنقول: فعل السّاهي أو النائم وإن لم يقع بحسب قصوده، فمعلوم أنّه لو كان عالماً بالفعل له وممّن يقصد إليها، وهو غير ساهٍ عنها، لوقع بحسب قصده، ويخالف في هذه القضيّة فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه؛ ولهذا ربّما أخبروا من هذا السؤال في أصل الاستدلال بأن يقال: إنّ تصرّفاتنا يجب وقوعه بحسب قصودنا إمّا حقيقةً أو تقديراً، فيتجوّز بذكر التقدير من تصرّف الساهي ومن جرى مجراه.

وأيضاً: فإنّ الساهي وإن لم يقع تصرّفه بحسب قصده، فإنّه بحسب حالٍ له أخرى، وهو كونه قادراً. ألا ترى أنّ القوي إذا نام كأنّه يقع منه من التصرّف والاعتماد على مقدار قوّته ولايقع ذلك من الضعيف والمريض النائمين، فعلم بذلك أنّ التصرّف من فعله لوقوعه بحسب أحواله؛ لأنّ تصرّف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه هو قادراً.

فإن قيل: والأصحّ الاستدلال بهذه الطريقة في أصل الاستدلال.

قلت: لا؛ لأنّه إذا لم يثبت كون أحدنا فاعلاً، لم يصحّ إثباته قادراً؛ لأنّ التوصّل إلى إثبات حال القادر إنّما هو بصحّة الفعل، فإذا لم نعلم في أحدنا بمثل[١] ذلك الاستدلال صحّته، لا سبيل إلى إثباته قادراً، فضلاً عن[٢] أن نعلم وقوع تصرّفه بحسب هذه الحال، وإذا علمناه بالطريقة المتقدّمة أنّه فاعل لما يقع بحسب قصوده وأثبتناه قادراً بقدرةٍ يجوز عليها، وعلمنا أنّ النوم والسهر وما جرى مجراهما لا ينفي القدر، صحّ لنا الاستدلال على أنّ تصرّفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي علمنا حاله في حال يقظته، وأنّ النوم لا يضادّها ولا يحرفه عنها، فصحّ بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في الثاني دون الأوّل.

وأمّا الإرادة نفسها، فالذي يدلّ على أنّها فعله، إنّها تقع تابعة لدواعيه. ألا ترى أنّ الداعي الذي يدعو إلى الأكل يدعوه إلى فعل إرادة الأكل، والصارف الذي يصرف عنه أو عن غيره من الأفعال، تَصْرِفه عن فعل الإرادة ويدعوه إلى فعل الكراهة؟! وهذا واضح.

وإذا ثبت حاجة التصرّف الذي يظهر منّا إلينا وتعلّقه بنا، فالذي يدلّ على أنّه إنّما احتاج إلينا من ذلك دون غيره؛ لأنّ غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه. ألا ترى أنّ العالم منّا لمّا احتاج في كونه عالماً إلى علمٍ احتاج إليه في الصفة التي تتجدّد له عند وجوده، وهي كونه عالماً دون سائر صفاته، والسواد لمّا احتاج في انتفائه إلى البياض، احتاج إليه فيما يحصل عند وجوده وهو الانتفاء، فكذلك التصرّف إذا كان محتاجاً إلينا، فيجب أن يكون وجه حاجته من الصفة المتجدّدة له عند قصودنا، وهي الحدوث.

فإن قيل: ألا أثبتّم حاجة التصرّف إليه من حيث كان كسباً؟

قلنا: تعليق الحاجة لصفةٍ من صفات الفعل، يقتضي كون تلك الصفة معقولة للعقل. ألا ترى أنّا لمّا علّقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على أمرٍ مجهولٍ، بل على ما يعقله كلّ عاقل، وإن احتاج في المعرفة بتعلّق الحاجة به إلى ضربٍ من الاستدلال، وليس نعقل ما يدّعيه خصومنا من معنى الكسب، وعلى من اعترض بذلك أن يعقلنا أوّلاً هذه الصفة، ثمّ ينازع في تعلّق الحاجة بها، وسنُشبع الكلام في الكسب ونوضحه فيما يأتي من الكتاب بعون اللّه ومشيّته، على أنّ الكسب لو كان معقولاً كما تدّعون وجاز تعلّق الحاجة به، لم

---

١. في الأصل: مثل؛ و في الهامش: بمثل.

٢. في الأصل: على؛ و في الهامش: عن.

يناف ذلك تعلّقها بالحدوث؛ لأنّ غاية حال الكسب أن يكون لها مع التصرّف من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث، فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع على كلّ حال.

فإن قيل: إذا اعتبرتم في حال إضافة التصرّف إليكم ما يتجدّد له عند قصودكم، فقد يتجدّد له غير الحدوث صفات كثيرة، نحو كونه خبراً أو أمراً أو حُسناً وقُبحاً[١] وحالاً في المحلّ وغير ذلك، فألّا حكمتم بحاجته إلى الفاعل في كلّ ذلك أو فرّقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث؟

قلنا: إذا ثبتت حاجته إلينا في الحدوث، فما يتبع الحدوث وهو كالفرع عليه، لابدّ من أن يكون محتاجاً إلينا فيه، إلّا أنّ الحدوث هو الأصل، ونحن نثبت الفعل محتاجاً إلى من ظهر منه في كونه خبراً أو أمراً أو حُسناً و قُبحاً[٢]؛ لأنّ كلّ ذلك ممّا يتبع الحدوث، والحاجة في الحدوث يقتضيه.

فأمّا حلول الفعل في المحلّ فليس بصفةٍ زائدةٍ، وليس لأجل المحلّ من الأفعال صفةٍ زائدةٍ على الحدوث ويتعلّق الحاجة بها.

فإن قيل: فما الدليل على أنّ كلّ مُحْدَث يحتاج إلى مُحدِث، وما تنكرون أن تكون الأجسام وإن شاركت أفعالكم في الحدوث، فإنّها تخالفها في الحاجة إلى مُحدِث؛ لمخالفتها لها في الجنس؟

قلنا: إذا ثبت أنّ أفعالنا إنّما احتاجت إلى مُحدِث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص، وشاركتها الأجسام في علّة الحاجة، وجب أن يشاركها في الحاجة؛ لأنّ المشاركة في العلّة تقتضي المشاركة في الحكم الواجب عليها[٣].

وبعد، فإنّ أفعالنا أجناس مختلفة، وهي مع اختلاف أجناسها تحتاج إلى المُحدِث، وليس مخالفة الأجسام لأجناس أفعالنا بأكثر من خلاف بعضها لبعض، وإذا كان اختلاف أجناسها لا يمنع من حاجة[٤] الجميع إلى المُحدِث، وجب مثله في الأجسام.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون أفعالكم إنّما احتاجت إلى المُحدِث؛ لأنّها حدثٌ، [و]

---

١. في الأصل: قبيحاً.
٢. في الأصل: قبيحاً.
٣. في الأصل: عنها.
٤. في الأصل: حاجته.

مع الجواز/٩/أن لا يحدث؛ لأنّ حدوثها لو وجب لاستغنت عن مُحدِث؛ ولهذا يحتاجون في إثبات الحركة إلى الدلالة على أنّ الجسم تحرّك، مع جواز أن لايتحرّك، وهذا يوجب عليكم أن تدلّوا على أنّ الأجسام لم يجب حدوثها وإلّا فكلامكم غير مستمرّ ولا منقطع؟

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس نحتاج في إثبات مُحدِث لأفعالنا إلى ما نحتاج إليه من إثبات الحركة؛ لأنّ أفعالنا سبق العلم بتعلّقها بنا، النظر في أنّه حديث مع جواز ألّا يحدث، فيُستدلّ من بعد أنّها متعلّق بنا، على أنّ حدوثها جائز غير واجب، إذ لو كان واجباً لم يحصل هذا التعلّق المخصوص، فإذا استدللنا من بعد أنّها تعلّقت بنا من حيث كان مُحدَث، قضينا على كلّ مُحدَث بالحاجة إلى مُحدِث قبل النظر في جواز حدوثه أو وجوده، وإذا علمنا حاجته إلى المُحدِث، علمنا أنّ حدوثه غير واجب.

وليس هذه كسبيل[1] الحركة؛ لأنّا نعلم تعلّق كون الجسم متحرّكاً بالحركة، كما نعلم تعلّق الفعل بالواحد منّا، فلابدّ من أن يُستدلّ على جواز الصفة، وأنّها غير واجبة؛ لتعلم استنادها إلى فاعله، ففارق ذلك باب إثبات المُحدِث، وهذا وإن كان صحيحاً، فيمكن أن يقال فيه ما تنكرون، بعد علمكم بتعلّق الأفعال بكم وحاجتها إليكم، واستدلالكم بذلك على أنّ حدوثها غير واجب أن يكون إنّما احتاجت إليكم لحدوثها، مع جواز أن لايحدث لا لمجرّد حدوثها، وكيف تدفعون ذلك وأنتم تقولون: إنّ العالم منّا لم يحتج إلى العلم لمجرّد كونه عالماً، بل لأنّه عَلِم مع جواز أن لايعلم، وكذلك تقولون في القادر والحقّ.

وليس لكم أن تقولوا: إنّ الفعل لا يجوز أن يحتاج إلى الفاعل في صفةٍ لا يتجدّد عند قصده، وتقولون إنّ الحدوث هو المتجدّد عند القصد دون كونه لجاز الحدوث، وممّا يجوز أن لايحدث، وذلك أنّ كلّ هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن جرى مجراهما.

ويقال لكم: يجب أن يحتاج العالم منّا إلى العلم في الصفة المتجدّدة عند وجود العلم، هو كونه عالماً دون كونه ممّن يجوز أن يعلم وألّا يعلم، وكلّ هذا يوجب الدلالة على أنّ الأجسام لا يجب وجودها، ونحن ندلّ على ذلك لتنزول الشبهة فيه.

فنقول: لو وجب وجود الجسم لم يقصد من سائر الصفات الراجعة إلى ذاته، ولو رجع

---

١. في الأصل: للسبيل.

وجوده إليها لوجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل، وذلك يقتضي قدمه وقد ثبت حدوثه.

وليس لأحدٍ أن يجعل وجوده [مشروطاً]، فإن رجع إلى ذاته مشروطاً[١] كالتحيّز، لأنّ التحيّز له شرط معقول وهو الوجود، فحصوله موقوف على شرط، فالوجود محال أن يُشرط بالوجود.

على أنّ مَن قدر أن يطعن بهذه الشبهة في إثبات الصانع فقد أخطأ؛ لأنّ إثباته يصحّ مع تجويز وجوب وجود الأجسام؛ لأنّها لو وجب وجودها، لكان لابدّ من كونها في جهةٍ من الجهات، وقد دلّلنا على أنّ اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون الّا موجباً عن الكون، فلابدّ من إثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجبت[٢] بالتقدير وجوده، ولابدّ أن يكون من غير قبيل الأجسام، فبان أنّ ذلك لا يطعن في اثبات الصّانع.

ومن وجه آخر، وهو أنّه قد يمكن إثبات الصّانع بالأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا، كالألوان والطعوم وما شاكلها، وإذا ثبت ذلك أمكن أن يجاب عن الشبهة في وجوب وجود الأجسام ممّا ينبي عليه، فنقول: لو وجب وجود الأجسام، لوجبت أن تكون مماثلة للقديم الذي قد ثبت وجوده بما يخرج[٣] عن مقدورنا من الاعراض، فيجعل ذلك طريقة يصحّ الاعتماد، وكلّ هذا واضحٌ بحمد اللّه.

* * *

١. في الأصل: شروطاً. ٢. في الأصل: وجب.
٣. في الأصل: يجري و نسخه بدل يخرج.

باب
الكلام في الصفات

فصل
في الدلالة على أنّ مُحدِث الأجسام قادر[1]

الذي يدلّ على ذلك، إنّا وجدنا في الشّاهد ذاتاً يـتأتّى مـنها الفـعل، وذاتاً أُخـرى تشاركها في جميع صفاتها المعقولة، كنحو كونها موجودة وحيّة وعالمة، ومع ذلك فيتعذّر منها الفعل، ولو لم يختصّ من تأتّى منه الفعل بحالٍ أو صفةٍ ليست لمن تعذّر عليه، لم يكن بالتأتّي أولى من التعذّر، ولا كان مَن تعذّر عليه بذلك أولى من غيره، فثبت الاختصاص بحالٍ ليست حاصلة لمن تعذّر عليه الفعل، و وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الحال قادراً، فأثبتنا الحال بالدلالة التي ذكرناها و رجعنا في التسمية إلى أهل اللغة.

وإذا ثبت أنّ مُحدِث الأجسام قد تأتّى منه الفعل، فيجب أن يكون قادراً؛ لأنّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: ومَن هذا الذي وجدتموه في الشاهد يتعذّر عليه الفعل مـع مشـاركته فـي الصفات التي ذكرتموها؟

---

١. في الهامش: فى إثبات القدرة لمحدث الأجسام.

قلنا: قد علمنا أنّ المريض المدنف قد ينتهي به الحال في المرض إلى أن يتعذّر عليه تحريك أعضائه، وتصريف يده و رجله مع احتمال يده للحركة بدلالة أنّ غيره لو حرّكها لتحرّكت، فلا يمكن أن يقال إنّ ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة، وإذا ثبت تعذّر الفعل تمّ ما أردنا.

وليس لأحد أن يقول: إنّ المريض إنّما لم يتأتّ منه تحريك يده لنقصان قدرة، وإنّه يحتاج في تحريكها إلى زيادة قدر، فلهذا لم يتأتّ منه التحريك دون خروجه من كونه قادراً.

وذلك أنّ تحريك الإنسان لعضو نفسه، لا يحتاج فيه إلى زيادة قدرة لا يجري تحريكه لأعضائه مجرى تحريكه لغيره.

والذي يبيّن ذلك، أنّه لا يثقل عليه على اختلاف أحواله تحريك يده متى لم يكن فيها ما يجري مجرى المانع، على أنّا لو سلّمنا ذلك لتمّ معه أيضاً ما نريد؛ لأنّ المريض إذا تعذّر عليه تحريك يده لنقصان أحواله في كونه قادراً، فلابدّ من أن يكون صحّة الفعل في الأصل يقتضي حالاً لها صحّ الفعل؛ لأنّه إذا كانت زيادة الفعل تقتضي زيادة القدر وأحوال القادر، فصحّة أصل الفعل تقتضي هذه الحال لا محالة، فإثبات المريض قادراً لا يضرّ في هذا الموضع. ألا ترى أنّا وإن لم نُثبته قادراً بما حلّ يده، فإنّما نثبته قادراً بما يحلُّ قلبه وإن لم يتأتّ منه، لكونه قادراً [عند] تعذّر قلبه تحريك أعضائه؟!

وقد يستدلّ بهذه الدلالة على وجهٍ يطابق الكلام الذي ذكرناه فيقال: قد ثبت أنّ أحدنا يتأتّى منه حمل الخفيف من الأجسام دون الثقيل، فلابدّ من أن يكون [ما] تعذّر عليه لنقصان عليه فيما صحّح الفعل عمّا يحتاج إليه حمل الثقيل، وإذا كان يحتاج في زيادة الفعل إلى زيادة الصفة، احتيج في الأصل إلى حصول الصفة.

وقد يستدلّ أيضاً على وجهٍ آخر فيقال: قد نجد أحدنا يتعذّر عليه في بعض الأوقات بعض الأفعال، ويتأتّى منه في وقت آخر ذلك الفعل بعينه، فيُعلم أنّه في حال التأتّي [يحصل على] ما لم يحصل له في حال التعذّر.

وكلّ هذه[1] الأدلّة يتقرّب والجميع واضح.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون المفارقة بين من تأتّى منه الفعل وبين من تعذّر عليه /١٠/ إنّما هي لطبع أو قوّة، لا لحال القادر التي تثبتونها.

قلنا: الفعل إذا صحّ من الجملة دون آحادها، فلابدّ له من مصحّحٍ يرجع إلى من تأتّى منه الفعل، وهي الجملة دون آحادها، فإنّ الطبع والقوّة التي تذكرونهما لاتخلو من أحد الأمرين، إمّا أن يكون معنى حكمه مقصوراً على محلّه لا يتعدّاه إلى الجملة، [أو] تكون المشاركة.......[2] للجملة حتى يرجع حكمه إلى الجملة، ويوجب لها حالاً.

فإن كان الأوّل فهي باطل بما ذكرناه من اعتبار من تأتّى منه الفعل، فإنّه إذا كان الجملة دون أجزائها وجب أن يكون المصحّح راجعاً إليها.

وإن كان الثاني، فهو خلاف في عبارة، والمعنى الذي أردناه قد صحّ والعبارة لا مضايقة فيها.

فإن قيل: أ ليس كون القديم قادراً يقتضي وجوده، مثل المقتضي بحال أن يحصل ولايكون مقتضياً، فيجب على هذا أن [يكون] كون أحدنا قادراً يقتضي أيضاً وجوده، وهذا يوجب أن يكون ما يرجع إلى الجملة، وهو كونه قادراً يقتضي أن يرجع إلى الآحاد وهو الوجود؟

قلنا: إنّما منعنا أن يقتضي الصفة الراجعة إلى الجملة ما يرجع إلى الأبعاض، فيما يقتضي اقتضاء التأثير لا اقتضاء الدلالة، وكون القادر قادراً إنّما يقتضي وجوده اقتضاء الدلالة له، لا اقتضاء التأثير، والفعلُ إذا صحّ من الجملة فلابدّ من مؤثر في صحّته يرجع إلى الجملة.

فإن قيل: إذا كان تأتّي الفعل يدلّ على أنّ فاعله قادر[3] على اختصاصه بالحال التي ذكرتموها، فقولوا: إنّ تعذّره يدلّ على نفي ذلك؟

قلنا: ليس يجب في الأدّلة العكس، فليس يجب إذا دلّ الشيء على حكمٍ من الأحكام أن يدلّ عكسه على عكس ذلك الحكم، على أنّا نقول: إنّ تعذّر الفعل بشرط ارتفاع

---

١. في الأصل: هذا.   ٢. بياض في الأصل.   ٣. في الأصل: قادرون.

الموانع يدلّ على أنّ من تعذّر عليه ليس بقادر.

فإن قيل: وكيف الطريق إلى أن تعلموا ذلك من حاله؟

قلنا: بأن نعلم قوّة دواعي أحدنا إلى الفعل ودونها[١] وارتفاع الموانع المعقولة، فنحكم بالتعذّر، ثمّ ننظر إن كان المتعذّر هو جنس الفعل ومجرّد وجوده، حكمنا بنفي كونه قادراً، وإن كان المتعذّر وقوعه على بعض الوجوه، حكمنا بارتفاع ما به يقع على ذلك الوجه من علمٍ أو غيره بأنّه[٢] كان قادراً[٣].

فإن قيل: فألّا شرطتم في صحّة الفعل ووقوعه ودلالته على كونه قادراً ما اشترطتموه في تعذّره من ارتفاع الموانع؟

قلنا: اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنى له؛ لأنّ وقوع الفعل ينفي حصول مانع منه، وليس كذلك تعذّره؛ لأنّه قد يتعذّر لمانعٍ مع كون[٤] القادر قادراً، وما يتعذّر لغير مانع، فيدلّ على انتفاء حال القادر، والموضعان مختلفان على ما ترى.

فإن قيل: كيف تثبتون الممنوع قادراً، ومفارقة من صحّ الفعل له كمفارقته لغيره ممّن ينفون كونه قادراً؟

قلنا: قد علمنا أنّ الممنوع إذا ارتفع المنع فَعَل وهو على ما كان عليه من غير تجدّد حال أخرى، ومن ليس بقادرٍ لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع إلّا بتجدّد حال أخرى، فبان الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحال إنّما تثبت من تعذّر عليه الفعل، ويصحّ الفعل ممّن لم يكن علمها بالعكس، فما تقولونه لأنّكم تزعمون أنّ صحّة الفعل ترجع إلى إثبات حال وتعذّره يرجع إلى نفيها، وتزعمون أنّه لا حال للعاجز بكونه عاجزاً.

قلنا: لو كان الأمر على ما سألنا عنه، لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من أن يكون على هذا الحال، أو أن لا يكون عليها:

فإن لم يكن عليها، وجب أن يصحّ الفعل منه؛ لأنّ صحّته على هذا الفرض يقدح نفي

---

١. في الأصل: دنودها. ٢. في الأصل: فان. ٣. كذا في الأصل.
٤. في الأصل: كونه.

هذا الحال.

وإن كان عليها، ولابدّ من رجوعها إلى ذاته؛ لاستحالة أن يرجع فيه إلى معنى لا يوجب لغيره صفة، إلّا بأن يختصّ به نهاية الاختصاص، فلايصحّ أن يختصّ المعنى بالجوهر إلّا بأن يحلّه، والجوهر المعدوم لايصحّ أن يكون محلاًّ لغيره، ولا يجوز أيضاً أن ترجع الصفة فيه إلى الفاعل؛ لأنّها غير متجدّدة في رجوعها إلى ذاته، [و] ما يقتضي أن يكون [من] قبيل الجواهر، لايصحّ منها الفعل وإن دخلت في الوجود، وقد علمنا خلاف ذلك على النفي وما يجري مجراه، [بأنّه] لايرجع إلى الجملة وصحّة الفعل، [بل] يرجع إليها، فيجب أن يكون المقتضي لصحّة الفعل ما يرجع إلى مَن صحّ منه وهو الجملة.

و بعد، فإنّ النفي لايختصّ به ذاتٌ دون غيرها، وهذا يوجب صحّة الفعل الواحد من فاعلين كثيرين وذلك محال.

فإن قيل: خبّرونا عن الفعل كيف يدلّ على أنّ من صحّ منه قادر، وفي أيّ الأحوال يقتضي كونه قادراً؟

قلنا: الفعل إذا كان مبتدأ، فإنّما يدلّ على أنّ فاعله قادر قَبيله بحال واحدة، وعلى ذلك يدلّ ما وقع من القديم تعالى من الأفعال؛ لأنّ مدلول الأدلّة لا يختلف، وإنّما يُعلم أنّه تعالى قادر فيما لم يزل ولايزال بدليل آخر، كما يُعلم أنّه ـ جلّ وعزّ ـ يقدر على جميع الأجناس، ومن كلّ جنس على ما لايتناهى بأدلّة آخر، وسيجيء الكلام في ذلك مفصّلاً بعون اللّه تعالى؛ لأنّه مبنيّ على استحقاقه تعالى هذه الصفات لنفسه.

فإن قيل: فهل يدلّ حدوث الفعل على أكثر من كون فاعله قادراً؟

قلنا: الذي يقوله أبو هاشم في ذلك إنّ الفعل يدلّ على كون فاعله قادراً وحيّاً وموجوداً، و ربّما مضى في كلامه ما يقتضي خلاف هذا.

فالصحيح أنّ مجرّد حدوث الفعل لايدلّ على أكثر من كون فاعله قادراً، وإنّما يُعلم كونه حيّاً وموجوداً.

والذي يدلّ على ما ذكرناه، أنّ الفعل إنّما يدلّ على الصفة التي يكون الفاعل عليها صحّ منه الفعل؛ لأنّه لا تعلّق له إلّا بهذه الصفة، وما صحّح الفعل هو كون القادر قادراً دون غيره،

ولو جاز أن يدّعى دلالة الفعل على كونه موجوداً وحيّاً ـ مع أنّه لا تعلّق له بهاتين الصفتين ـ لجاز أن يدّعى دلالته على صفات كثيرة، وإن لم يكن بينه وبينها تعلّقٌ.

وليس لأحد أن يدّعي أنّ صحّة الفعل يؤثّر فيها كونه موجوداً وحيّاً؛ لأنّه لو كان لهاتين الصفتين تأثير في صحّة الفعل مجتمعة مفترقة، لوجب أن يصحّ الفعل ممّن حصلت له الصفتان[١] احداهما إذا ارتفعت الموانع، كما يجب صحّة الفعل ممّن كان قادراً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلّ على أنّ مجرّد الفعل لايدلّ على أكثر من كون فاعله قادراً، أنّ النظر إذا وقع في دليلٍ واحد من وجه واحد، وإن كثر، لايولّد علوماً مختلفة. ألا ترى أنّ النظر في أحكام الفعل وانسياقه[٢] من وجه واحد وإن كثر لايولّد علوماً مختلفة، من حيث كانت الدّلالة واحدة و وجهاً واحداً، [و] البحث على هذا أن يكون النظر إلى مجرّد الفعل [وأنّه] لا يؤدّي إلى كون فاعله قادراً وحيّاً وموجوداً؛ لأنّ العلوم بهذه الصفات مختلفة.

وليس لأحد أن يعترض على ما ذكرناه بالناظر في محكم من الفعل، وأنّه يستدلّ به على أنّ فاعله قادر وعالم في الخبر /١١/، فالاستدلال[٣] على أنّ فاعله قادر ومريد؛ لأنّ الفعل المحكم لم يدلّ على الصفتين من وجهٍ واحدٍ، بل من وجهين. ألا ترى أنّه دلّ بمجرّد وقوعه على أنّه قادر، ويكون خبراً على أنّه مريد؟ وقد احترزنا عن هذا السؤال في كلامنا بقولنا «ومن وجه واحد».

وقد تعلّق أبو هاشم في نصرة قوله الذي حكيناه أشياء:

منها: إنّ الفعل كما لايصحّ إلّا من قادر، كذلك لا يصحّ إلّا من حيّ موجود، فيجب أن يدلّ على الكلّ.

منها: إنّه لايصحّ أن يعلم أحد بالذات قادرة وهو لا يعلم صحّة كونها قادرة، ولا يجوز أن يعلم صحّة كونها قادرة وهو أن يجد أنّها حيّة؛ لأنّ العلم بأنّ الحيّ حيٌّ هو العلم بأنّه يصحّ أن يقدر ويعلم.

ومنها: إنّه كما لا يجوز أن يعلم صحّة كونها بكون الذات قادرة غير موجودة ولا حيّة،

---

١. في الأصل: + و.   ٢. في الأصل: وانتساقه.   ٣. في الأصل: والاستدلال.

كذلك لا يجوز أن يعلم قادرة من غير أن يعلم حيّة موجودة.

والجواب عن أوّل ما تعلّق به، أنّ المعتبر فيما يدلّ الفعل عليه هو ما يصحّ الفعل، ولولا حصوله لما صحّ ولا اعتبار بما صحّح ما صحّح الفعل. ألا ترى إنّه كما أنّ القادر لولا كونه حيّاً موجوداً لما صحّ كونه قادراً، وكذلك لولا وجود القدرة التي لولا حصولها لما كان قادراً؟! والفعل مع ذلك لايدلّ على جميع ما ذكرناه وإن كان في حظٍ[1] في تصحيح ما صحّحه، وكذلك دليل حدوث الجسم لايدلّ على أنّ له مُحدِثاً، وإن كان لولا مُحدِثه لما حدث، فقد بان أنّ الذي تعلّق به غير لازم، وأنّ الفعل إنّما يجب أن يدلّ على [أنّ] ما صحّحه بغير واسطة ولا حظّ له في الدلالة على ما سوى ذلك.

ويقال له فيما تعلّق به ثانياً: إنّ العلم بأنّه حيٌّ ليس متعلّقه أنّه يصحّ، وإنّما هو علم بكونه على حالٍ يصحُّ[2] كونه قادراً عالماً، كما أنّ العلم بأنّه قادر ليس هو علماً بصحّة الفعل، وإنّما هو علم بكونه على حالٍ يصحّ معها المحكم، وذلك أن الجاهل إنّما لم يتأتّ منه الفعل المحكم؛ لأنّه ليس بعالم، وإن كان في كونه غير عالمٍ يصاحب كونه جاهلاً. ألا ترى أنّه قد يتعذّر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعاً؟!

فإن قيل: فبأيّ طريقٍ يُعلم في الغير أنّه جاهل؟

قلنا: بأن يضطرّ إلى اعتقادٍ به يُعلم بطلانه، وهذا مثل علمنا باعتقاد المُجبِرة والمشبّهة لنا هاهنا إصراراً[3]، وعلمنا له بالدليل بطلان ذلك الاعتقاد.

فإن قيل: ألا جوّزتم أن يقوم الاعتقاد أو الظنّ مقام العلم في صحّة وقوع الفعل محكماً، فإذا كان يعذر الفعل على بعض القادرين دون بعض، يدلّ على مفارقة، وإلّا جاز أن يكون هذه المفارقة هي الاعتقاد والظنّ؟

قلنا: الاعتقاد الذي ليس بعلمٍ والظنّ لايقتضيان سكون الذي معه يقع التصرّف في أحكام الفعل واتّساقه، فإذا كان الفعل هو المقتضي لذلك دون غيره، وجب أن ينوب غيره منابه.

يُبيّن ما ذكرناه أنّ من جَنّ أو سَكر بعد أن كان عالماً بترتيب المذاهب أو ببعض

---

١. في الأصل: حط.　　٢. في الأصل: تصحيح.

٣. أقرب الاحتمالات لقراءة الجملة المكتوبة في الأصل.

الصنائع، لا يجوز أن يقع منه بعد سكره أو جنونه من ترتيب المذاهب والصنعة ما كان يقع قبل ذلك، والسُكر والجُنون لا ينفيان الاعتقاد وإنّما ينفيان العلم.

وأيضاً: فمن ظنّ حروف الكتابة على التفصيل، ولم يعلّقها بتفاوت حاله في الكتابة، وكذلك إذا كان عارفاً بالجملة الكتابة.

ويبيّن أيضاً صحّة ما ذكرناه: أنّ الممارس[1] الصانع لا يصحّ منه في أوّل وهلة وبأدنى ممارسة ما يصحّ منه بعد ذلك، وليس يمتنع أن يحصل الظنّ بأدنى ممارسة، وإنّما العلم هو الذي ممتنع في تلك الحال.

وأيضاً: فإنّ الفعل المحكم يدلّ على اختصاص فاعله بصفةٍ يجب إذا حصل الواحد منّا عليها أن يستمرّ مع كمال عقله، حتى إذا زالت أخلّ ذلك بكمال عقله، ولهذا لا يجوز في أحدنا أن يتأتّىٰ منه الكتابة برهةً من الزمان، ثمّ يتعذّر مع وفور قدره وكونه محلّاً كامل العقل، وقد ثبت أنّ استمرار الاعتقاد أو الظنّ لا يجب لأمرٍ يرجع إلى كمال العـقل؛ لأنّ الاعتقاد إن كان واقفاً على شبهة، فإنّ الانتقال عنه يجوز مع كمال العقل، وكذلك إن كان تقليداً أو تبخيتاً، ولا شبهة أيضاً في أنّ الانتقال على الظنّ به مع كمال العقل سائغ، وإذا ثبت هذا وجب استمرار ما له صحّ الفعل المحكم، وكانت هذه القضيّة لا تصحّ إلّا في العلم دون[2] الاعتقاد؛ لصحّة استمرار أخذنا عالماً بأشياء كثيرة مع كمال عقله، فصحّ ما ذكرناه.

وإذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها في دلالة الفعل الذي أوضحناه على كون فـاعله عالماً، و وقع من القديم تعالى من الأفعال ما يزيد[3] في الإحكام على كلّ ما يظهر مـنّا كالإنسان وما فيه من بدائع الحكمة وغيره، وجب أن يكون عالماً؛ لأنّ مـدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: إن كان ما يظهر فيه الحكمة هو التأليف والترتيب دون مجرّد الذوات، فـما أنكرتم أن يكون فاعل هذه التأليفات غير اللّه تعالى، فلا يدلّ خلق الإنسان وما جرى مجراه على كونه عالماً؟

قلنا: هذا السؤال سقط باعتبار أوّل حيّ مخلوق؛ لأنّه لا يمكن أن يُدّعى في تأليـفه

---

١. في الأصل: الممارين. ٢. في الأصل: + و. ٣. في الأصل: يريد.

وتركيبه ما ذُكر من كونه فعلاً لغير اللّه تعالى؛ لأنّا فرضنا كونه أوّل الأحياء، وإذا كان تأليف أوّل حيّ كتأليف جميع الأحياء في دلالته على علم فاعله، ثبت ما أردناه.

وأيضاً: فإنّ التأليف لايقع من[١] القديم تعالى إلّا بآلاتٍ مخصوصةٍ، من حيث كان القادر يقدر على بعضه لا يصحّ أن يفعل ذلك إلّا على هذا الوجه، وهذه الآلات لا تحصل على الوجوه المخصوصة والتركيب حتّى يصحّ استعمالها في ما ذكرناه، إلّا من فعل عالمٍ حكيمٍ؛ لأنّ ظهور الحكمة فيها لظهورها فيما يستعمل فيها.

وإن كان فاعلها على هذا الوجه أحد القادرين منّا، كان الكلام في هذه الآلات كالكلام فيما تقدّمها واتّصل ذلك ما لا نهاية، فلابدّ من أن يكون الفاعل لها القديم الذي يقدر[٢] بقدره، وهذا يدلّ أيضاً على أنّه عالم.

ويدلّ على ذلك أيضاً: ـ على أنّه عالم ـ أنّه لو لم يكن عالماً، لما صحّ أن يخلق القدر من الأجزاء التي تحتاج إليها في تنبيه[٣] الحيّ ولا القدر المحتاج إليه من الحياة والرطوبة واليبوسة، وخلقُ الأجزاء المحتاج إليه من الحياة والرطوبة يدلّ على إنّه عالم.

ويدلّ أيضاً: خلق الثمار المخصوصة[٤]، وخلق الأشياء المخصوصة[٥]، وفي أوان مخصوصة[٦]، ويجري ذلك المجرى مؤذّنٌ رأيناه يؤذّن في كلّ صلاةٍ على التحديد، في أنّه لابدّ أن يكون عالماً بأوقات الصلاة، لولا ذلك لاختلف[٧] وقت أذانه ويجر على طريقة واحدة.

ويدلّ عليه: خلقه تعالى في الناس شهوات [و] غيرها، واستمرار ذلك على طريقة واحدة غير مختلفة، ومثل هذا لايقع إلّا من عالم؟ لأنّه جار مجرى من أعلم منّا على بعض أجناس النبات بالسواد[٨] وعلى جنس آخر بالبياض[٩]، واستمرّ ذلك منه على طريقة واحدة، في أنّه لابدّ من أن يكون عالماً حتى لا يختلف وقوع العلامة /١٣/ فيه.

فإن قيل: ففي أيّ حالٍ يدلّ الفعل على أنّ فاعله عالم؟

---

١. في الأصل: + غير. ٢. في الأصل: لا يقدر.
٣. أقرب الاحتمالات لقراءة اللفظ المكتوب في الأصل. ٤. في الأصل: المخصوص.
٥. في الأصل: المخصوص. ٦. في الأصل: المخصوص. ٧. في الأصل: لاختلاف.
٨. في الأصل: سواد. ٩. في الأصل: ببياض.

قلنا: يدلّ على أنّه عالم به في حال فعله وقبله بحالةٍ واحدةٍ[١]، إن كان مبتدأ، وإن كان مسبّباً قُبيل إيجاد سببه.

وإنّما قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً به قبل وجوده؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما صحّ منه القصد إلى إيجاد المحكم والتعمّد له دون غيره، وإنّما قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً في الحال؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال، مع صحّة وقوعه غير محكم، وإذا وقع على وجهٍ مع جواز وقوعه على غيره، ولابدّ من مقتضٍ لذلك حاصل في الحال، فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم.

وأمّا ما به يثبت كونه تعالى عالماً فيما لم يزل ولا يزال وعالماً بسائر المعلومات قادراً[٢]، [فسنذكرهما] فيما بعد.

***

فصل

في الدلالة على أنّ صانع الأجسام حيّ[٣]

الذي يدلّ على ذلك، إنّا وجدنا في الشاهد ذاتين يصحّ من إحداهما أن تكون عالمة قادرة ومستحيلٌ على الأخرى ذلك، فلابدّ من أن يكون من صحّت الصفات عليه مفارقاً لمن استحالت فيه بصفةٍ من الصفات على ما ذكرناه في باب القادر والعالم، وإذا كان لابدّ من صفةٍ، وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الصفة حيّاً، ثبت ما قصدناه من المعنى واللفظ جميعاً.

فإن قيل: أشيروا إلى هاتين الذاتين اللّتين أشرتم أنّ إحداهما تصحّ أن تكون قادرة عالمة والأخرى يستحيل ذلك عليها؟

قلنا: قد علمنا أنّ الجمادات وما جرى مجراها لا يجوز أن يكون وهي على ما هي[٤] عليه قادرة ولا عالمة، ومن كمال العقل العلم بما ذكرناه، وبالتفرقة بين من يصحّ ذلك عليه و بين ما لايصحّ، والواحد منّا يصحّ أن يعلم ما ليس هو الآن عالماً به، ويقدر على ما ليس هو الآن قادر عليه، فثبتت المفارقة التي ذكرناها.

---

١. في الأصل: + و.
٢. في الأصل: قادر.
٣. في الهامش: في إثبات الحيوة.
٤. في الأصل: نفى.

وليس لأحدٍ أن يقول: فلعلّ المفارقة بينكم وبين الجماد، هي راجعة إلى حصول هاتين الصفتين، ليس بقادرٍ ولا عالمٍ والواحد منكم قادر وعالم!

وذلك إنّه لو كان الأمر على هذا وكانت المفارقة هي بحصول الصفتين، لما كان بيننا وبين الجماد فرق في صحّتهما، كما أنّ القادر والعالم منّا لا يفارق من ليس بقادرٍ منّا ولا عالم إلّا بحصول الصفتين دون صحّتهما، وقد علمنا في الجماد خلاف ذلك وأنّه مفارق لنا في الصحّة، ولولا أنّه كذلك لجرىٰ مجرى مفارقة من ليس بعالم منّا للعالم، على أنّ أحدنا قد يخرج عن كونه قادراً وعالماً ولا يخرج من صحّة كونه مُدرِكاً، وأنّه كالشيء الواحد، وكذلك قد يفقد العلم والقدرة من بعضه فلا يخرج من صحّة الإدراك، وكلّ هذا يقتضي أنّه لم يكن كالشيء الواحد، ويفارق الجماد بكونه قادراً وعالماً.

فإن قيل: أ ليس بعض الذوات يصحّ أن يكون حيّاً دون بعض، فإن لم تثبتوا بينهما مفارقة ترجع إلى صفةٍ من الصفات، فقولوا بمثل ذلك فيمن[1] يصحّ أن يكون قادراً عالماً؟

قلنا: أمّا الذات التي تصحّ أن تكون حيّة، فلابدّ فيها من أمرٍ مفقودٍ فيما لا يصحّ عن ذلك الأمر، هو يصحّ ما يصحّ وجود الحياة معه من البيّنة، وليس كلّ مفارقة بينهما يجب أن يكون حالاً من الأحوال أو صفة من الصفات، وليس يمكن أن يقال مثل ذلك فيمن[2] صحّ أن يكون قادراً عالماً؛ لأنّ المصحّح لها من الصفتين الراجعتين إلى الجملة لابدّ أن تكون صفة راجعة إليها، لما قدّمنا ذكره من أنّ المصحّح لصفةٍ أو المقتضي لها لابدّ أن يكون راجعاً إلى الموصوف بتلك الصفة، وأنّ الصفة لايصحّح أخرى إلّا إذا كان الموصوف بهما واحداً، ألا ترى أنّ الصفة التي يختصّ بها زيد، لايجوز أن يقتضي ولايصحّ صفة لعمرو، من حيث لم يكن الموصوف بها واحداً، وحكم المحلّ في[3] الجملة حكم زيد مع عمرو، ومثل هذا لا يلزم فيما صحّح كونه حيّاً؛ لأنّ الذات لا تكون جملة قبل الحياة؛ لأنّ الحياة هي التي تدخلها في أن تكون جملة، والحكيم الذي هو صحّة كون هذه الأجزاء حيّة ليس براجعٍ إلى جملة، فبطلت في مقتضيان يكون راجعاً إلى الجملة، فلم يجب أن يكون ما يصحّح كونها حيّة تجري مجرى ما يصحّح كونها قادرة عالمة في رجوعها إلى الجملة كما

---

١. في الأصل: فمن.   ٢. في الأصل: فمن.   ٣. في الأصل: مع.

ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحّ دعواكم أنّ ما يختصّ المحلّ لايرجع حكمه إلى الجملة، وأنتم تعلمون أنّ العلم بوجه في بعض الجملة و يوجب الحال للجملة، وكذلك القدرة والحياة؟

قلنا: بين ما ذكرته وبين ما ذكرناه فرق واضح؛ لأنّ العلم وما جرى مجراه إنّما وجب فيه ذلك من حيث كان علّة في كون الجملة على الصفة التي يوجبها، والعلّة لاتوجب معلولها لبعض الذوات إلّا بعد أن يختصّ بها غاية الاختصاص، وذلك لايكون إلّا بالحلول، وهذا بخلاف الذي أنكرناه؛ لأنّا إنّما أنكرنا أن يصحّح ما يرجع إلى الجملة ما حكمه مقصور على محلّه، وبيّنّا أنّ حكم الجملة مع المحلّ حكم زيد مع عمرو، فكما لايجوز أن لايصحّ من زيد الفعل أو غيره من الأحكام الراجعة إليه لأمرٍ عليه عمرو، من حيث احتاج في مثل ذلك إلى ما يرجع إليه دون عمرو، وكذلك لا يجوز أن يصحّح الجملة ما يرجع إلى المحلّ ولايرجع إليها، والعلّة في إيجادها ما يوجبه بخلاف ذلك على ما ذكرناه.

فإن قيل: أ ليس أحدنا قادراً يقتضي كونه موجوداً[1]، وكونه قادراً من الصفات الراجعة إلى جملته، وليس كذلك كونه موجوداً، لأنّه راجع إلى أبعاضه، وهذا بخلاف ما قلتم؟

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال فيما تقدّم وذكرنا أنّ المقتضي لغيره على سبيل التأثير، بخلاف ما يقتضي على سبيل الدلالة، وكون القادر قادراً إنّما يقتضي كونه موجوداً على سبيل الدلالة لا على سبيل التأثير، والذي أنكرناه أن يقتضي ما يرجع إلى المحلّ ما يرجع إلى الجملة اقتضاء التأثير، فبانَ الفرق بين الأمرين.

على أنّ في أصحابنا من يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: كون الواحد منّا قادراً لا يقتضي كونه موجوداً، ممّا قدّمناه من الأصل من رجوعهما إلى موصوفين /۱۳/ مختلفين، ويقول: إنّما وجب في أحدنا أن يكون موجوداً من حيث كان قادراً بقدرة، وكانت القدرة لا تختصَّه، إلّا أن يحلَّ بعضه، والمحل لا يكون إلّا موجوداً، ويقول: إنّ كون[2] القديم تعالى قادراً يقتضي كونه موجوداً؛ لأنّ الموصوف بالصفتين جميعاً واحد، وهذا أيضاً واضح.

---

۱. في الأصل: موجود. ۲. في الأصل: يكون.

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه في إيجاب كون القادر حيّاً، يقتضي [أن] لا يكون القديم جسماً ومركّباً من جوهر، ومثبتاً ضرباً من البيّنة؛ لأنّه كما أنّ مَن ليس يجب في الشاهد لايصحّ أن يكون قادراً ولا عالماً، كذلك [مَن] ليس مركّباً من جوهر مثبتاً غيرنا من البيّنة لا يصحّ أن يكون حيّاً ولا قادراً ولا عالماً، فإمّا أن يثبتوا للقديم تعالى جميع هذه الصفات أو يمتنعوا من إثبات شيء منها.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّا لم نقل[1] في إثبات كونه حيّاً وقادراً وعالماً وسائر صفاته على مجرّد الوجود، ليلزمنا ما ذكرتموه، وإن ثبت له سائر ما وجدناه في الشاهد، وإنّما عوّلنا على طريقة من الاستدلال إذا تؤمّلت لم يلزم عليها شيء ممّا ألزمناه، وذلك أنّ صحّة الفعل من الفاعل إذا اقتضت كونه على صفةٍ يرجع إليه من حيث كانت الصحّة راجعةً إليه، وكان أهل اللغة يُسمّون من كان على هذه الصفة قادراً لما صحّ منه الفعل، وكلّ القول في صحّة الفعل المحكم وإيجابها كونه عالماً، ولمّا اقتضى صحّة كونه بهاتين الصفتين كونه حيّاً أثبتناه أيضاً له، فلم يثبت إلّا ما دلّ عليه الفعل، إمّا بنفسه أو بواسطة، والفعل لا يدلّ على كون فاعله مبنيّاً ولا مركّباً ولا على شيء ممّا ذكرناه في السؤال؛ لأنّه لا صفة له يقتضي ذلك، ولا يقتضي بينه وبين شيء من هذه الأمور، على أنّ ما ذكرناه متقدّماً من أنّ المقتضي للصفة لابدّ من أن يكون راجعاً إلى من ترجع إليه الصفة يبطل ذلك؛ لأنّ البيّنة والتأليف وسائر ما ذُكِر ممّا لايتعدّى حكمه المحلّ، وكيف يقتضي صحّة الفعل أو صفة كون الفاعل قادراً، وذلك في أحكام.

وليس لأحد أن يقول: فإذا كان لاحظّ لكونه مبنيّاً أو مركّباً من جواهر إلى سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حيّاً وقادراً، فألّا جاز أن يكون حيّاً وقادراً وإن لم يكن مركّباً ولا مبنيّاً؟

وذلك إنّ أحدنا لم يحتاج في كونه قادراً وحيّاً أن يكون مركّباً ومبنيّاً من جواهر لمجرّد هاتين الصفتين، وإنّما احتاج إلى ذلك لأنّه ممّن لا يقدر إلّا بقدرةٍ، ولا حيّاً إلّا بحياةٍ، والحياة والقدرة لا توجب الصفة إلّا بعد أن تختصّه نهاية الاختصاص، وذلك لايكون إلّا بالحلول، فالبنية والتركيب يحتاج إليها لتحلّه هذه المعاني؛ لأنّه لا يحلّ

---

١. في الأصل: نقول.

إلّا ما اختصّ من المحال بينه على صفة، ولو كان أحدنا لا يحتاج إلى الحياة في كونه حيّاً ولا إلى القدرة في كونه قادراً لما احتاج إلى البنية ولا إلى أن يكون من جواهر مـركّب، فلهذا لمّا استغنى القديم تعالى عن المعاني والعلل في كونه حيّاً وقادراً، استغنى عن جميع ذلك.

وليس لأحد أن يـقول: إذا جاز لكم أن تدّعوا أنّ حاجة أحدنا إلى البنية لايرجع [إلى] كونه حياً، وإنّما يحتاج إلى ذلك لأجل الحياة التي تحلّه، فقولوا أيضاً إنّه لم يحتج في كونه حيّاً وإنّما يحتاج القدرة إلى الحياة ممّن ليس بذي قدرة[و] لا يحتاج إلى أن يكون حيّاً، كما أنّ ممّن ليس بذي قدرةٍ ولا حياةٍ لا يحتاج إلى أن يكون مؤلّفاً.

وذلك إنّا قد بيّنّا أنّ صحّة كون أحدنا قادراً يقتضي كونه على صفةٍ يرجع إليـه دون أبعاضه، وأنّه لولا كونه عن هذه الصفة لم يصحّ كونه قادراً، فاستحال في ذوات أُخر[ى] كونها قادرة، وهذا يقتضي فيه أنّ الصفة يحتاج إلى الصحّة دون المعنى الذي يـوجبها، وكرّرنا[1] ذلك في هذا الباب، وفيه إسقاطٌ لهذا السؤال.

على أنّ الذي يدلّ على بطلان [ما] يوهمه المعارض لنا بما حكمناه في هذه المسألة، إنّا وجدنا الإنسان من جملة العالم القادر، لما في قلبه من العلم والقدرة، فإذا فصلت عنه قد خرجت من جملة العالم القادر، لخروجها من جملة الحيّ، وإن كانت العلم والقـدرة باقيين في مخالفتهما فعلها لخروجهما على هذا الوجه، حاجة كونه عالماً، إلى كونه حيّاً، وبطل توهّم من يقول إنّ المعنىٰ[2] هو الذي يحتاج إلى المعنى.

فإن قيل: فما الدليل على أنّها خرجت من جملة العالم الحي على ما ادّعينا؟[3]

قلنا: قد علمنا أنّها مع الاتّصال يصحّ منها الإدراك، وهذا يقتضي تداخلها في جـملة الحيّ، ويصحّ وقوع الأفعال المبتدأة فيها، وهذا يقتضي كونها من جـملة القـادر، فـإذا انفصلت عنه لم يصحّ الإدراك منها ولا الأفعال، فخرجت من جملة الحيّ القادر لبطلان الأحكام التي يجعلها من جملتها، وإذا كان خروجه من جملة الحيّ يتبعه خروجها من جملة القادر العالم، ثبت ما أردناه من حاجة هاتين الصفتين إلى صفة الحيّ.

---

١. هكذا يقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.
٢. في الأصل: معنى.
٣. في الأصل: دعينا.

فإن قيل: العضو الواحد إذا خرج من أن يكون جسماً، خرج من جملة العالم القـادر، ولم يجب على هذا أن يكون الذي أدخله في جملة العالم القادر كونه جسماً، فألّا جاز أيضاً أن يخرج من جملة العالم القادر، إذا خرج من كونه جسماً؟

فلم يكن كذلك؛ إلّا لأنّه لمّا خرج من كونه جسماً خرج من جملة الحيّ، فخرج من جملة العالِم، فالتأثير إنّما هو للخروج من صفة الحيّ كون الجسميّة، ولو جاز أن يخرج من كونه جسماً ولا يخرج من جملة الحيّ خروجه من جملة العالم، فصار التأثير لما ذكرناه.

ولأنّ بدخوله بالجسميّة لا يدخل في جملة القادر، و بدخوله في جملة العالم القادر إذا كان في قلب الحيّ علمٌ وقدرةٌ، ويجري مجرى خروج المتحرّك عن كونه متحرّكاً لعدم الحركة ولعدم ذاته، ومع هذا فالتأثير في كونه متحرّكاً إنّما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته، وإن كان عند عدم الأمرين معاً يخرج من الصفة من حيث كان في عدم الذات عدم الحركة التي هو المؤثّر.

وإنّما علمنا من[1] أنّ التأثير لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عند عدمه، بالطريق الذي ذكرناه، وهو أنّ بوجود الحركة لابدّ من كونه متحرّكاً، ومع وجود ذاتـه لا يـجب ذلك، وصرفنا خروجه عند عدم ذاته عن الصفة، إلّا أنّه لأجل عدم الحركة دون غيرها، على أنّا قد بيّنّا أنّ الصفة لا تقتضي الأخرى إلّا إذا كان الموصوف بهما واحداً، فليس يجوز أن يكون لكونه جسماً مدخل في تصحيح كونه عالماً ولا قادراً؛ لأنّ ما /١٤/به يكون الجسم يرجع إلى المحلّ ولا يتعدّاه، وكون الحيّ حيّاً يرجع إلى الموصوف بأنّه عالم قادر، فجاز أن يصحّ هاتين الصفتين على ما ذكرناه.

ويدلّ أيضاً على [أنّ] القادر العالم لابدّ من كونه حيّاً، أنّه قد ثبت أنّ أحدنا يجد نفسه مُدركاً، والعلم [ب]ذلك من حالة ضرورة، ولابدّ لذلك من مقتضٍ، وليس يجوز أن يكون المقتضي لذلك كونه قادراً؛ لأنّ كون القادر قادراً يتزايد ويتناقص، وكونه مدركاً لا يتزايد، ولابدّ من أن تكون الصفة التي يتعلّق بها التزايد غير الصفة التي لا تزايد فيها ولا تفاوت، والذي ذكرناه من تزايد كون القادر قادراً بيّنٌ في الذات الواحد[ة] والذوات الكثيرة؛ لأنّ

١. في الأصل: ن.

أحدنا قد يتزايد أحواله في هذه الصفة ويتناقص، وكذلك قد تزيد بعض أحوال القادرين فيها على بعض.

وأيضاً: فلو كان الإدراك يصحّ من الجهة لكونها قادرة، لوجب أن تكون القدر متماثلة من حيث وقع بها الإدراك ومختلفة لتغاير المتعلّق، وكان أيضاً يجب أن يصحّ الفعل بكلّ عضوٍ صحّ به الإدراك؛ لأنّ ذلك واجب إذا، كان المرجع في المقتضي إلى أمرٍ واحد، وقد علمنا أنّ شحمة الأُذن يصحّ بها الإدراك؛ لأنّا نفرّق بين ما فيها من الحارّ والبارد، ولا يصحّ أن يبتدي الفعل بهما، فلو كان ما به يَدرك هو الذي به يَقدر، لكان ابتدأ الفعل على هذا الوجه بها واجباً.

وليس يجوز أن يكون المقتضى لكونه مُدرِكاً كونه عالماً؛ لأنّه قد أدرك مع السهو و في كثير من الأحوال فقد العلم، ولا يجوز أن يرجع كونه مُدرِكاً إلى كونه مريداً وكارهاً ومعتقداً، أو نافراً ومشتيهاً لما ذكرناه في كونه قادراً، وكلّ ذلك ممّا فعل الشبهة فيه وإن حصلت فيما تقدّم.

وإذا ثبت أنّه لابدّ لهذه الصفة من مقتضٍ[1] غير ما ذكرناه، فتلك الصفة الزائدة على ما عدّدناه من الصفات هي التي سمّى مَن كان عليها حيّاً.

وإذا ثبتت الصفة وعرفت، فالذي يدلّ على أنّ القديم تعالى يخصّ بها، كونه عالماً قادراً، وقد دلّلنا على أنّ كون الحيّ حيّاً هو المصحّح لكونه عالماً قادراً بما ذكرناه من حالّ إليه، وأنّ بخروجها من جملة الحيّ يخرج من جملة العالم القادر.

فإن قيل: أيصحّ الاستدلال على كون الذات حيّة، بكونه عاجزة وجاهلة، كما يصحّ أن يستدلّوا على ذلك بكونها قادرة عالمة؟ فإن أثبتّم ذلك فما الفرق بين الأمرين في صحّة الاستدلال، وأنتم تعلمون أنّ العاجز الجاهل لابدّ أن يكون حيّاً، كما أنّ القادر العالم لابدّ أن يكون حيّاً، وإن أجبتم إلى صحّة الاستدلال في الجمع[2]، فلم حدّدتم الحيّ بأنّه مَن يصحّ أن يقدر ويعلم، دون أن تقولوا مَن يصحّ أن يعجز ويسهل؟

قلنا: أوّل ما تقولوا إنّ الذي يدلّ على كون الموصوف بصفةٍ من الصفات، لابدّ من أن

---

١. في الأصل: مقتضى.
٢. في الأصل: فالجمع.

يجمع بين الأمرين:

أحدهما: أن يكون ممّن لولاه لم يحصل الموصوف على تلك الصفة.

والآخر: أن يصحّ العلم به قبل العلم بتلك الصفة.

وقد علمنا أنّه لولا كون أحدنا حيّاً لم يصحّ أن يكون قادراً ولا عالماً، والعلم بكونه على هاتين الصفتين يتقدّم على العلم بكونه حيّاً، فصحّ الاستدلال به على ما ذكرناه.

وكذلك بعد أن يستدلّ بكونه مريداً وكارهاً وجاهلاً ومعتقداً وظانّاً ومُدْرِكاً ومشتهياً وناظراً ونافراً على كونه حيّاً؛ لأنّ كلّ ذلك قد يعلمها الإنسان من نفسه أو من غيره، ويصحّ أن يجعله طريقاً إلى الاستدلال على كونه حيّاً من حيث لولا كونه حيّاً لم يصحّ جميع ذلك.

فأمّا كونه عاجزاً، فبخلاف ما ذكرناه؛ لأنّه لا حال للعاجز بكونه عاجزاً، وإنّما المستفاد بهذا الوصف نفي كونه قادراً على وجهٍ مخصوصٍ، ففارق هذا الوجه جميع ما تقدّم.

فأمّا من أثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزاً حالاً، فلم تتوقّف على إثباتها، ولا قَطَع على نفسها كما فعل غيره، ولا يمكنه أيضاً الاستدلال بهذه الصفة على كونه حيّاً، إنّما ينظروا إلى إثبات صفة العاجز باعتبار خروج القادر عن كونه قادراً في[1] حالة واحدة، فلابدّ من أن يعلم كونه حيّاً مع انتفاء كونه قادراً، [و]لـ[ـ]ذلك استغنى عن التطرّق إليه بكونه عاجزاً، وهو إنّما يحصل بعد العلم بأنّه حيّ.

وأمّا الكلام في الحدّ، فمخالفٌ لما تقدّم؛ لأنّه ليس كلّ ما دلّ على أمر من الأمور ساغ أن يُجعل حدّاً له، ولا يلزم على هذا أن يحدّ الحيّ بكلّ ما يصحّ أن يستدلّ به على إثبات هذه الصفة له، ولابدّ فيما يحدّ به الصفة من أن يكون حاصلاً لكلّ مختصّ بما يصحّ لأنّ انتفائه عن بعض المختصّين بالصفة يعنى الحدّ، ولابدّ أيضاً من أن يكون ما يحدّه به حاصلاً للمحدود وفي كلّ حال، فلهذا اقتصرنا في حدّ الحيّ على أنّه مَن يصحّ أن يقدر ويعلم، أو ممّن لا يتعذّر فيه هاتان الصفتان؛ لأنّ ذلك حكمٌ حاصل لكلّ حيّ قديمٍ أو مُحدَثٍ ممّا لا يتغيّر ولا يختلف عليه مع ثبوت كونه حيّاً، ولا يجوز أن يحدّ الحيّ من

---

١. في الأصل: و.

يصحّ أن يجهل أو يشتهي أو يتفكّر أو يظنّ أو يعتقد؛ لأنّ كلّ ذلك ممّا قد علمنا بالدليل استحالته على بعض [الأحياء] وهو القديم تعالى.

فأمّا كونه مُدرِكاً ومريداً وكارهاً، فلا[١] يجوز أيضاً أن نجعله حدّاً لأنّه[٢] قد ثبت كونه تعالى فيما لم يزل حيّاً، وإن لم يكن على هذه الصفات، اللّهمّ إلّا أن يقال حدّوا لصحّة هذه الصفات عليه كما فعلتم[٣] في قادر وعالم.

فالجواب: عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من أنّ فيمن نثبته حيّاً مَن ينفي عنه صحّة كونه مريداً وكارهاً ومدركاً وهم البغداديّون[٤].

فنقول: في الحدّ على الصفات التي لا نثبته حيّاً إلّا من أثبته عليها، ومن تمكّن أن يحدّ الحيّ بأنّه يصحّ أن يريد ويكره ويدرك؛ لأنّه لا يكون حيّاً إلّا ويصحّ ذلك فيه، لصحّة كونه قادراً وعالماً، ولا يجعل خلاف من خالف من البغداديين مؤثّراً في هذا الحدّ؛ لأنّ الحدود بالغة ـ لما ثبت من المعاني ـ بالأدلّة، والخلاف فيها بالشبهة لا يؤثّر، غير أنّ التعويل على كونه قادراً وعالماً كأنّه أوضح، إن كان المجموع في المعنى واحداً.

فإن قيل: كيف كان حدّكم الحيّ، فإنّه الذي يصحّ أن[٥] يقدر وأن يعلم مستقيماً، والقديم تعالى حيّ، ولا يجوز أن يقال إنّه يصحّ أن يقدر وأن[٦] يعلم مستقيماً، والقديم تعالى حيٌّ[٧] ولا يجوز أن يقال إنّه يصحّ أن يقدر ويعلم؟

قلنا: المعاني إذا فهمت لم يكن للتعليق[٨] بالعبارات /١٥/ معنى، ومعنى قولنا يصحّ وهو إنّه ليس بمستحيلٍ، وإنّه لا يتعذّر، ومعلومٌ أنّ القديم تعالى يثبتون كونه قادراً وعالماً، قدحصلت الصحة التي أوردناها وانتفى للتعذّر والاستحالة، ولهذا اختار بعضنا بدلاً من قولنا يصحّ ولا يتعذّر له، أن يكون قادراً عالماً.

---

١. في الأصل: ولا. ٢. في الأصل: حدّ الأمر. ٣. في الأصل: فعلهم.

٤. يقصد بهم معتزلة بغداد الذين يكونون أحد التيّارَين الرئيسيين في مذهب الاعتزال مقابل معتزلة البصرة، ومن أعلام هذه المدرسة: بشر بن المعتمر، وثمامة بن الأشرس، وأحمد بن أبي دؤاد، وأبو موسى المردار، وجعفر بن مبشّر، وجعفر بن حرب، وأبو الحسين الخيّاط، وعيسى بن الهيثم الصوفي، والإسكافي، وأبو القاسم البلخي الكلبي وغيرهم. ٥. في الأصل: ن. ٦. في الأصل: ن.

٧. في الأصل: حيّاً. ٨. في الأصل: التعلّق.

فصل

في الدلالة على أنّ اللّه تعالى مُدرِك للمُدرَكات، سميعٌ بصيرٌ[١]

اعلم[٢] أنّ هذا الكتاب لا يتمّ العلم به إلّا بعد أمور:

منها: الدلالة على إثبات كون الزائد منّا مُدرِكاً، وأنّ له بكونه مُدرِكاً حالاً مخالفة للحال التي يجب له بكونه قادراً وعالماً، وسائر أحوال الحيّ.

ومنها: إنّ المقتضى لهذا الحال كونه حيّاً دون سائر الأحوال، وأنّه لايدخل له في اقتضاء ذلك الحواسّ وصفاتها.

ومنها: إثباته تعالى على هذه الحال، وبيان المراد بقولنا: إنّه سميع بصير، والدلالة على

---

١. في الهامش: في إثبات الإدراك.

٢. يطرح المصنّف في هذا الفصل مسألة مثيرة للجدل عند المتكلّمين وهي مسألة الأحوال الداخلة ضمن مسألة صفات اللّه تعالىٰ وكيفيّة قيامها بها، ومن أشهر المتكلّمين الذين تحدّثوا عن هذه المسألة أبو هاشم الجبّائي. ومعروف من مذهب الاعتزال أنّهم ينفون جميع الصفات الأزلية تحاشياً عن الوقوع في تعدّد القدماء، ويقولون بأنّ صفات اللّه تعالىٰ عين ذاته، وأنّه تعالىٰ عالمٌ بعلم، إلّا أنّ علمه هو نفسه، وقادرة بقدرةٍ هي نفسه، أي أنّ نفس الباري ـ عزّ وجلّ ـ علّة لكونه عالماً وقادراً وسميعاً وبصيراً و....، وقد صرّح بهذا أبو الهذيل العلّاف وأبو علي الجبّائي، لكن خالفهما أبو هاشم، و زعم أنّ اللّه عالم لكونه على حال، وقادر لكونه على حال، وأنّ له تعالىٰ في كلّ معلوم حالاً مخصوصاً، وفي كلّ مقدور حالاً مخصوصاً، و زعم أنّ الأحوال لا موجودة ولا معلولة ولا أشياء. وقد شرح عبدالكريم الشهرستاني (المتوفىٰ سنة ٥٤٨ هـ) في كتابه **الملل والنحل** مذهب الأحوال فقال وهو يتحدّث عن اختلاف الجبّائي الأب مع إبنه أبي هاشم: «أمّا في صفات الباري تعالىٰ فقال الجبّائي: عالم لذاته، قادرٌ حيٌّ لذاته، ومعنى قوله «لذاته» أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً. وعند أبي هاشم «هو عالم لذاته» بمعنىٰ أنّه «ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً» وإنّما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقاً ضروريّاً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفته، فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيّزاً قابلاً للعَرَض، ولا شك أنّ الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة نعلم أنّ ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل وهي لا ترجع الى الذات ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنّه يؤدّي إلى قيام العَرَض بالعرض، فتعيّن بالضرورة أنّه أحوال، فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حيّاً، ثمّ أثبت للباري تعالىٰ حالةٌ أُخرىٰ أوجبت تلك الأحوال.

وخالفه والده وسائر منكري الأحوال و ردّوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس (**الملل والنحل**: ج ١/١٠١ ـ ١٠٤، **نهاية الاقدام في علم الكلام**: القاعدة السادسة ص: ١٣٠ ـ ١٤٩) أمّا الشريف المرتضىٰ فهو يؤيّد مذهب أبي هاشم الجبّائي في إثبات الأحوال ويقول: «... فأمّا القديم فإنّه يوصف في كلّ حال بأنّه سميع، بصيرٌ من حيث كان في كلّ حالٍ حيّاً...».

حصوله تعالى بهذه الصفة.

والكلام في فعل السميع والبصير بكونه على هاتين الصفتين، حال زائدة على كونه حيّاً لا آخر له[1]، أو لا حال له يزيد على ذلك؟

فأمّا الذي يدلّ على إثبات هذه الصفة فينا بأوضح[2] من يدلّ عليه لأحدنا [أن] يجد نفسه مُدرِكاً كما يجد[3] نفسه معتقداً ومريداً وكارهاً ومفكّراً، ولا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان نفسه عليه، فإثبات هذه الحال لا شبهة فيه.

وأمّا الشبهة في غيرها من أحواله الباقية؛ لأنّ في الناس من يعتقد أنّ المرجع بهذه الصفة إلى كونه عالماً، ونحن نبطل ذلك، ويبطل أيضاً أن يكون المرجع بها إلى كونه حيّاً وقادراً ومريداً وكارهاً ومشتهياً ونافراً، وإن كان الشبهة نُقِل[ت] فيما عدا كونه عالماً وحيّاً من الصفات.

والذي يدلّ على انفصال هذه الصفة [و] هي كونها عالماً و زيادتها عليها، أنّه لاشيء أبلغ في العلم لتغاير الصفتين من ثبوت كلّ واحد منهما مع عدم الأخرى. ألا ترى أنّه لمّا جاز أن يكون قادراً، وإن لم يكن عالماً وإن لم يكن قادراً، حكمنا بتغاير الصفتين؟ وقد علمنا أنّ أحدنا يكون عالماً وإن لم يكن مُدرِكاً، بدلالة ألّا نعلم الصوت بعد تقضّيه، ويستمرّ كوننا عالمين به وإن لم نكن مُدرِكين له، ونعلم المعلوم والقديم وسائر الذوات التي لا يجوز عليها الإدراك وإن لم نكن مُدرِكين لها، وهذا الوجه ممّا لا يُشتبه.

وأمّا إثبات الإدراك مع فقد العلم بطريقه، أنّ النائم مُدرِك في حال نومه الأصوات وغيرها وإن لم تكن. ألا ترى إنّه قد ينتبه بالصوت الشديد؟ فلا يخلو من أن يكون أدركه في حال نومه أو بعد انتباهه، فلو أدركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب، فثبت أنّه أدركه نائماً، ولهذا ربّما تنغضّ نومه واضطرب وتحرّك لعرض[4] البراغيث وغير ذلك ممّا يؤلمه، ولو كان لا يُدرك، ما ثبت لما ذكرناه فيه، ولهذا أيضاً إذا تحدّث أو حُدِّث بحضرة النائم، يعتقد أنّ الحديث الذي يسمعه شيء يراه في منامه، ولولا أنّه مُدرِك لما وجب ذلك فيه، فليس يجوز أن يقال إنّه مُدرِك ويعلم؛ لأنّ النوم.....[5] من ثبوت العلم بالمُدرِكات. ألا ترى

---

١. هكذا يُقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.
٢. هكذا يُقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.
٣. في الأصل: يجب.
٤. في الأصل: العرض.
٥. بياض في الأصل.

أنّ النائم لو علم أنّ ما يدركه، لما تخيّل له في الصوت الذي يسمعه أنّه شيءٌ يـراه فـي منامه؟ ولو وجب أن يكون النائم يعلم في حال نومه جميع ما كان [لكان] يقظان، وقد علمنا خلاف ذلك.

والذي يدلّ أيضاً على ما ذكرناه، أنّ أحدنا قد يعلم الألم في جسم غيره، فلا يألم به من كان في جسمه من حيث أدركه، فلو كان الإدراك لا يزيد على العالم، لوجب أن يستوي حال من ذكرناه في الحال أو بعده من حيث الاستواء[1] في العلم.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الذي يحلّ جسمه الألم عليلاً مع نفور نفسه عنه، فلهذا ألمّ به، وذلك أنّ النفور حاصل في العالمين جميعاً. ألا ترى أنّ أحدنا مع نفوره عن الألم لا يتألّم[2] بعلمه في جسم غيره من الألم، والاشتراك في النفور كـالاشتراك فـي العـلم، وحـالتها مختلفة، فلولا حصول موته بالإدراك لم يجب ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّ اختلاف الحال[3] بين المدرك للألم[4] في جسمه والعالم به و بين من يعلم ذلك في جسم غيره إنّما هو لاختلال طريق العلم، لا لحالٍ زائدةٍ على العلم، كما أنّ أحدنا يفرّق بين كونه عالماً بالشيء ضرورةً و بين كونه عالماً بالاستدلال.

وذلك أنّ اختلاف طرق العلم و جهات حصوله لايؤثّر فيما[5] يجده العالم من نـفسه، ولا يقتضي اختلاف حاله، ولو لم يكن لمن أدرك الألم في جسمه وعَلِمه حالة زائدة على حاله إذا عَلِمه حالاً في غيره، لما وجد هذا الفرق الذي أشرنا إليه؛ لأنّ الحيّ إنّما يجد نفسه على ما يختصّ به من الصفات ولغير أحواله، دون ما ليس له هذا الحظّ[6]، واختلاف طريق العلم إذا كان لا يتعلّق بالحيّ ولا يوجب له صفة، فكيف يستدلّ الفرق الذي من نفسه إليه؟

اللّهمّ إلّا أن يُدّعى أنّ الحيّ بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع إليه زائدة، فيكون وفاقاً في المعنى وخلافاً في العبارة.

على أنّه يُمكن أن يقال في كلّ صفتين مختلفتين من صفات الحيّ يجد نفسه عليهما شواهد، فيقال: إنّ كونه مريداً يرجع في المعنى إلى كـونه مـعتقداً، وإنّـما يـجد الفـرق

---

١. في الأصل: استواء.
٢. في الأصل: + لا.
٣. في الأصل: + و.
٤. في الأصل: الألم.
٥. في الأصل: فيها.
٦. كذا في الأصل.

لاختلاف الجهات أو غير ذلك ممّا يقتضي اختلاف الصفتين في نفوسهما، ولا مخلص من ذلك إلّا بما اعتبرناه.

فأمّا الفرق بين العلم الضروري والمكتسب، وفله[1] وجه معقول لا يقتضي اختلاف الصفة، وإنّما فُرِّق بينهما من حيث كان أحدهما ـ وهو الضروري ـ لا يمكن العالم به إخراج نفسه عنه، وتمكّنه ذلك في الآخر على بعض الوجوه، فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلّت الصفة، وهذا لا يمكن أن يقال في العلم بالألم الذي ذكرناه، بل لا وجه للفرق هناك إلّا اختلاف الصفة.

ويدلّ أيضاً على ذلك: أنّ كون المُدرَك مُدرِكاً يتعلّق ببعض ما يصحّ أن يعلم[2]، فيجب مخالفة كونه مُدرِكاً لكونه عالماً، كما وجب ذلك في كونه مريداً وعالماً.

وأيضاً: فإنّ عدم المُدْرَك يختلّ تعلّق الإدراك به، ولا يختل ذلك في كونه تعلّق العلم.

ويمنع عن إدراك المُدرِك موانع كثيرة لا تمنع عن العلم به، وفساد الحاسّة يؤثّر في الإدراك ولا يؤثّر في العلم.

وأيضاً فبعض الأجناس يختصّ بصحّة أن يُدرَك، و بعض[3] ما به يختصّ بذلك إنّما يصحّ أن يُدرَك على أخصّ أوصافه دون سائر صفاته، وإن كان الكلّ يصحّ أن يتعلّق العلم، فهذا كلّه بيّن في الإدراك غير العلم.

فأمّا الذي يدلّ على كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حيّاً، أنّا قد علمنا أنّ كونه /١۶/ مُدرَكاً يتعلّق بغيره، فلابدّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

ولأنّ كونه مُدرِكاً يتعلّق بغيره وكونه حيّاً لا يتعلّق بغيره، فلابدّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

ولأنّ كونه مُدرِكاً يتجدّد وكونه حيّاً لايتجدّد، وكونه حيّاً مستمرّ غير متجدّد، ولابدّ على هذا اختلافها.

وليس لأحد يدّعى أن كونه مُدرَكاً لا يتجدّد مع استمرار كونه حيّاً بل يستمرّ استمرار هذه الصفة؛ لأنّه لو كانت هذه الصفة مستمرّاً ـ وهي ممّا يجد نفسه فيها ـ لوجب أن يجد

---

١. في الأصل: و له. ٢. في الأصل: + دون. ٣. في الأصل: بعض و.

نفسه في سائر الأحوال على الحاجة التي يجدها عند إدراكه المدركات من الأصوات والأشخاص وغيرها، وقد علمنا[١] خلاف ذلك.

وأيضاً: فإنّه يكون حيّاً يصير كالشيء الواحد، وهذه الصفة هي التي تجعل الجملة جملة، وكونه مدركاً لاحظّ في ذلك.

وأيضاً: فإنّه يحتاج في كونه مُدرِكاً لمُدرَكاتٍ مختلفةٍ كالسمع والبصر وغيرها، ولايحتاج في كونه حيّاً إلى شيء من ذلك.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ صفة المُدرَك مخالفة لصفة القادر، أنّه يقدر على ما لايُدرَك كالاعتقادات والإرادات والأكوان وغيرها، ويدرك ما لا يقدر عليه كالألوان والطعوم والجواهر.

[و] أيضاً: فإنّ القدرة لا تتعلّق إلّا بالمعدوم، وإذا وجد بطل تعلّقها به، والإدراك لايتعلّق إلّا بالموجود، وإذا عُدم لم يتعلّق به.

وأيضاً: فإنّ صفة القادر يقع فيها التفاوت والتزايد[٢]، والإدراك لا يتزايد فيه.

وأيضاً: فإنّ القدرة يخرج بها الشيء من العدم إلى الوجود، و الإدراك يتعلّق بالشيء على ما هو به، ولايجعله على شيء من صفاته.

فأمّا إثبات الإدراك صفةً زائدةً على كون المريد مريداً، فهو أنّه يريد ما لا يُدرك ومُدرِك ما لايريد، وكذلك القول في الإرادة والشهوة والنفرة، فوضح بهذه الجملة أنّ كون المُدرِك مدرك صفة زائِدة على جميع صفاته المعقولة.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ المقتضى لهذه الصفة كونه حيّاً، أنّه قد ثبت أنّ أحدنا إذا كان حيّاً و وجد المُدرَك وارتفعت الموانع والآفات وصحّت حواسّه، فلابدّ من كونه مُدرِكاً، فلا يخلو من أنّ المقتضى لكونه مُدرَكاً هو وجود المُدرِك أو وجود معنى هو الإدراك و ارتفاع الآفات والموانع، أو صحّة الحاسّة، أو كونه حيّاً بشرط ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون وجود مدرك[٣] مقتضي لهذه الصفة؛ لأنّه كان يؤديّ إلى استحالة كونه مدركاً، كالذاتين المتضادّين في حالة واحدة، كالسواد والبياض وما أشبههما، من

---

١. في الأصل: علم بنا.
٢. في الأصل: الزايد.
٣. في الأصل: وجوده مدرك.

حيث كان يجب على[1] هذا القول أن يكون على صفتين متضادّين؛ لأنّه كان يجب أيضاً أن يكون مدركاً وإن لم يكن حيّاً، [و] لا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنى هو إدراك؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ المُدرَك لا يُدرَك بإدراك، ولأنّه كان يجب أن يصحّ كونه مُدركاً للمحجوب والبعيد والدقيق؛ لأنّ عينه محتملة لذلك المعنى، ولا يجوز أن يكون المقتضى لذلك ارتفاع الآفات والموانع؛ لأنّه يرجع ذلك إلى النفي، والنفي لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها، والصفة المختصّة ببعض الذات لابدّ من إثبات مقتضٍ لها يختصّ بتلك الذات، فأمّا صحّة الحاسّة بها إلى معانٍ يختصّ المحلّ كالتأليف وما يجري مجراه ممّا لا يتعدّى حكمه محلّه، وقد بيّنّا أنّ ما يرجع إلى الجملة من الصفات لا يجوز أن يقتضيه إلى ما يرجع إليها، دون ما يرجع إلى المحلّ الذي هو في حكم الغير لها، وإذا بطل ذلك ثبت أنّ المقتضي لهذه الصفة كون الحيّ حيّاً بالشروط التي ذكرنا.

ويدلّ على ذلك أنّا وجدنا كلّ ما يدخل الحيّ يصحّ الإدراك به، وما يخرج من جملته لا يصحّ الإدراك به، ولا وجه لاستحالة الإدراك به، والآخر وجه من جملة الحيّ، كما لا وجه لصحّة ذلك إلّا دخوله في جملته [حتى] يصحّ الإدراك به.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ العضو يصحّ الإدراك به لما ادّعيتم؟

قلنا: لأنّا قد علمنا أنّ الحي منّا مدرك[2] لكلّ عضو فيه حياةٌ متّصل، فلا يخلو من أن يكون إنّما صحّ إدراكه به من حيث كان متّصلاً، أو لأنّ فيه حياةٌ يرجع إليه، [فـ]يرجع إلى معنى ما قلناه [من] أنّ المذكور دخلت من جملة الحيّ من غير أن يكون فيها حياةٌ يصحّ إدراكه بها، وكذلك الآخر لو كان يصير في حكم الجملة الواحدة بحياةٍ واحدةٍ يوجد في بعضها لكان يدرك بسائر أبعاضه، وإن لم يكن في كلّ جزء حياة.

فإن قيل: إذا كان كونه حيّاً هو المقتضي لكونه مُدرَكاً، فلِمَ افتقر أحدنا إلى صحّة الحواس في الإدراك، ولم إذا فسدت حواسّه أخلّ فسادها بإدراكه؟

[أمّا] الأوّل: على أنّ لصحّة الحواسّ تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة.

قلنا: ليس كلّ ما لا تحصل الصفة إلّا معه فيما بيّنّا يجب أن يكون المقتضي بها. ألا ترى

---

١. في الأصل: علی.
٢. في الأصل: يدرک.

أنّه لو كان أحدنا مُحدَثاً وجوهراً مؤلّفاً، لما صحّ كونه مدركاً؟ و في فقد ما ذكرناه أو بعضه إخلال بإدراكه، وإن لم يكن لشيءٍ ممّا عدّدناه تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة ـ وكذلك القادر منّا بمحلّ [مع] عدم الآلة ـ وإفسادها بكثير من أفعاله، فإنّه[1] لم يكن لوجود الآلات ولا لصفاتها تأثير في صحّة الفعل، بل المصحّح [لـ]ذلك كونه قادراً.

فأمّا وجه حاجة أحدنا إلى صحّة الحواسّ في الإدراك، من حيث كان لا لحياةٍ تحلّ أبعاضه، وللحياة تأثير في وقوع الإدراك يحلّ ويستعمل محلّها في الإدراك، ويصير كأنّه آلة فيه، وليس يمتنع في الآلات أن تختلف صفاتها، ويحتاج فيها إلى أن يكون على بعض الوجوه، ويجري أحدنا في الحاجة في الإدراك إلى الآلة من حيث كان حيّاً بحياةٍ مجراه في حاجته في بعض الأحوال، كالكتابة وغيرها إلى آلات مخصوصة، من حيث كان قادراً بقدرة، فإن كان المقتضي لكونه مُدرِكاً هو كونه حيّاً [كان] المقتضي لصحّة الفعل كونه قادراً، وإن يرجع الافتقار إلى الحواسّ والآلات إلى معنى يخصّه، فكما أنّ القديم تعالى يستغني في جميع الأفعال عن الآلات من حيث كونه قادراً لنفسه، فكذلك يجب أن يَستغني في إدراك جميع المُدرِكات عن الحواسّ من حيث كان حيّاً لنفسه.

فأمّا الذي يدلّ على وجوب كونه تعالى مُدركاً عند وجود المدركات، فهو إنّا قدّمنا أنّ كون الحيّ حيّاً هو المقتضي لهذه الصفة، وما يقتضي من الصفات غيره[2] لا يقع فيه اختصاص، بل حيث وجد، ولا يكون إلّا مقتضياً، و وجوده في بعض المواضع غير مقتضٍ، لخروجه[3] من أن يكون مقتضياً في حالٍ من الأحوال، كما أنّ وجود الدلالة /١٧/ مع ارتفاع المدلول إخراجٌ لها من أن تكون دلالة.

وإذا كان المقتضي حاصلاً، والشرط الذي لابدّ منه وهو وجود المُدرِك ثابتاً، فلابدّ من كونه مدركاً؛ لأنّ ما عدا هذا الشرط لا يتأتّى فيه.

فإن قيل: إذا جاز أن يختلف الشروط في المدركين، فلِم لا يجوز أن يختلف؛ لأنّها غير مؤثّرة والمقتضي لا يجوز اختلافه لتأثيره؟

قيل: فلم تجوزوا أن يكون تعالى مدركاً للمعدوم، وأن يكون وجود المدرك شرطاً منها

---

١. في الأصل: فان. ٢. في الأصل: غير. ٣. في الأصل: خرجه.

لا فيه، كما ادّعيتم ذلك في الشروط الباقية؟

قلنا: من اقتضت الصفة أُخرى فلا يصحّ دخول الاختصاص في [المدرک، و] دخول ذلك منها نقض لاقتضائها ما تقدّم ذكره، ويجري في ذلك مجرى الدلالة، بل هي آكد حالاً؛ لأنّ الدلالة كاشفة غير مؤثّرة فلا يجوز أن ينقص حال الصفة المقتضية المؤثّرة عن حال الدلالة التي لا تؤثّر، وليس كذلك الشروط؛ لأنّها ربما اختلفت و ربّما لم تختلف، فحكمها موقوف على الدلالة، فإن كان ما له أثبتنا الشروط في بعض المواضع، ويقتضي ذلك في كلّ موضعٍ أثبتناه، وكذلك وإن كان مختصّاً خصّصناه. ألا ترى أنّ كون القادر قادراً لمّا كان هو المقتضى لصحّة الفعل، وجب أن يقتضي ذلك في كلّ موضع، ولمّا كان الشرط في كون المقدور مقدوراً عدمه وكان ذلك شرطاً يرجع إليه لا إلى من تعلّق به، وجب أن يثبته في كلّ قادر، ولمّا كان الشرط في صحّة بعض الآلات، وكان هذا الشرط مختصّاً من حيث افتقرنا إليه لأمرٍ يرجع إلى القدرة، ولم يكن راجعاً إلى المقدور نفسه، كالشرط الأوّل خصّصناه، فمن كان قادراً على هذا الوجه ونفينا عمّن يقدر لنفسه، فكذلك القول في وجود المُدرِك وصحّة الحواس، [إذ] أنّ وجود المُدرَك لمّا كان أمراً راجعاً إلى المُدرِك [و] لولاه لاستحال تعلّق الإدراك به، وجب أن يكون شرطاً في كلّ مُدرِک، ويجري مجرى عدم المقدور، ولمّا كان صحّة الحواس شرطاً فيمن كان حيّاً على بعض الوجود، لم يجب إثباته شرطاً في القديم تعالى؛ لفقد حاجته إليه، وجرى مجرى اشتراط الآلات في الأفعال، وهذا واضح في الفرق بين الأمرين.

فأمّا الدليل على أنّه لا حال للسميع البصير، بكونه كذلك زائدة على كونه حيّاً، لأنّه آفة، فهو إنّه لو كان له حال زائدة على ما ذكرناه، لجاز أن يكون حيّاً لا آفة به؛ لأنّه لا تعلّق بين هاتين الصفتين من وجهٍ يقتضي وجوبَ حصول أحدهما مع الأخرى، فلمّا استحال ذلك علمنا أنّه لا حال للسميع والبصير تزيد على ما ذكرناه.

ولا يلزم على هذا ما يقولون في وجود الجوهر وتحيّزه، بأنّ إحداهما لا ينفك من الأُخرى، مع أنّهما صفتان مختلفتان؛ وذلك لأنّ التحيّز مشروطٌ بالوجود، وما يقتضى التحيّز من كونه جوهراً حاصلٌ في كلّ حال، فلذلك لم ينفك كلّ واحد من الصفتين من

الأُخرى، وليس هذا في كونه حيّاً وسميعاً وبصيراً، على أنّ الوجود قد يحصل في غير الجوهر ولا يكون متحيّزاً، فعلم بذلك إبطال الصفتين.

وليس يمكن وجود حيّ لا آفة به من غير أن يكون سميعاً بصيراً.

وأيضاً: فإنّه لو كانت له حال زائدة، لجاز أن يعلمه سميعاً بصيراً مَن لا يعلمه حيّاً لا آفة به أو يعلمه حيّاً لا آفة به من لا يعلمه سميعاً بصيراً، فلمّا فسد ذلك صحّ ما ذكرناه.

فإن قيل: أليس أحدنا قد يكون وإن لم يكن سميعاً، فكيف تدّعون أنّ المقتضي لكونه على هاتين الصفتين هو كونه حيّاً؟

قلنا: قد ذكرنا فيما اعتبرناه انتفاء الآفة، احترازاً ذكرته؛ لأنّ أهل اللغة إنّما وضعوا هذه العبارة بمن صحّ، وهو على ما هو عليه أن يُدرِك المسموعات والمبصرات إذا وجدت، فلايُحدّون الضرير بأنّه بصير[1]، والأصمّ بأنّه بصير، والأصمّ بأنّه سميع[2]، وبأنّهما وإن كانا حيّين فلايصحّ أن يُدركا المسموعات والمبصرات إذا وجدت وهما على ما كانا عليه.

فأمّا القديم تعالى، فإنّه يوصف في كلّ حال بأنّه سميع بصير، من حيث كان في كلّ حال حيّاً، وليس هو تعالى ممّن يُدرِك بآلة أو حاسّة فيعتبر فيه صحّتها وانتفاء الآفة عنها، فيكفي في استحقاق الوصف بأنّه سميع بصير كونه حيّاً، ولهذا نقول: إنّه تعالى فيما لم يزل سميع بصير، ولا نقول: إنّه فيما لم يزل سامع أو مبصر؛ لأنّ الوصف بأنّه سامع ومبصر يقتضي وجود المسموع والمبصَر؛ لأنّه يفيد الإدراك له، والإدراك لايتناول إلّا الموجود، وليس كذلك قولنا سميع وبصير.

فإن قيل: فإذا وصفتموه تعالى بأنّه سامع ومبصِر من حيث كان مُدرِكاً للأصوات والمرئيات، فإنّه وصفتموه تعالى بأنّه شامّ من حيث إدراك الروائح، وذائق من حيث إدراك الطعوم!

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ الشمّ والذوق ليسا باسمين للإدراك[3]، وإنّما الشامّ هي المقرّب للجسم المشموم إلى حاسّة شمّه، والذائق وهو المقرّب للجسم المذوق إلى حاسة ذوقه على جهة المماسّة، والذي يدلّ على ما ذكرناه إنّهم يقولون: «شممتُ كذا فلمأجد له ريحاً، و ذقته فلم أجد له طعماً» فلو كان الشمّ والذوق هما الإدراك بعينه، لكان

---

١. في الأصل: + والأصم بأنه بصير. ٢. في الأصل: + الأصم. ٣. في الأصل: الادراک.

هذا الكلام متناقضاً من حيث تضمّن النفي والإثبات. ألا ترى إنّهم لايقولون: «سمعتُ كذا فلم أدركه ولا أبصرته» فلم أدركه لما كان السامع والمبصر هو المُدرَك، ونظير ما ذكرناه «نظرت إلى كذا فلم أره» في أنّ النظر غير الرؤية، فكيف يكون الشمّ والذوق إسمين للإدراك؟ وهما يوصف بهما الأجسام التي لايصحّ إدراكها بحاسّة الشمّ و الذوق، [و] الإدراك المختصّ بهما. ألا ترى أنّهم لا يمتنعون في أن يقولوا: «ذقت العسل، وشممت الريحان» فيجرون الوصف على نفس الأجسام؟ فدلّ ذلك على أنّ المعنى ما ذكرناه.

فإن قيل: فهلّا وصفتموه تعالى إنّه آلم وملتذّ من حيث إدراك اللذّة والألم، وألّا وصفتموه أيضاً بأنّه يحسّ؟

قلنا: فليس هو[١] المُدرِك للألم فقط، بل هو المدرك له مع نفور نفسه، وكذلك الملتذّ هو المُدرِك للذّة مع شهوته لها. ألا ترى أنّ التقطيع الذي يحصل في جسم الحيّ قد يدركه تارةً وهو نافرٌ عنه فيكون ألماً، ويدركه أخرى وهو مشبه له، كالجَرَب الذي يلتذُّ بالحك، فيكون ملتذّاً به، وإذا كان القديم تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار، لم يجز أن يكون آلماً ولا ملتذّاً، وإن كان مُدرِكاً لسائر المُدرَكات.

فأمّا المحسّ فهو المُدرَك بالحاسّة، والقديم تعالى مُدرِك بغير حاسة، وقد كان أبوعلي[٢] يجيب عن هذا بأن يقول:

الاحساس هو أوّل العلم الذي يحصل فينا بالمُدرَكات، وإذا كان كونه تعالى عالماً، ليس بمتجدّدٍ، لم يوصف بأنّه محسّ، وكلّ ذلك بيّن.

---

١. في الأصل: هذا.

٢. هو أبو علي محمّد بن عبدالوهاب الجبّائي (٢٣٥ ـ ٣٣٠ هـ) ونسبته الى جُبّا بلدٌ أو كورة من أعمال خوزستان وهي في طرف من البصرة والأهواز بالقرب من نهر دجيل أسفل الأهواز. مِن عُمد المعتزلة وأركانها ومنظّريها ومن أعلام المتكلّمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وُصِف بالنبوغ والنباهة وسرعة الجواب والقدرة على الجدل، تلمّذ على أبي يعقوب الشحّام ولقي غيره من متكلّمي زمانه، كان غزيرالانتاج قال أبو الحسين البصري «وكان أصحابنا يقولون إنّهم حرّروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة» ونسب ابن النديم له سبعين كتاباً منها: تفسير القرآن. كتاباً في الردّ على أهل النجوم، كتاب اللطيف، كتاب الأصل، الردّ على الأشعري في الرواية.

وقد انتشرت آرائه في كتب المعتزلة وغيرهم من الأشاعرة الذين تصدّوا للردّ عليه. توفّيٰ في العسكر ودفنه ابنه أبو هاشم في جُبّاء.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون /١٨/القديم تعالى فيما لم يزل على صفة المُدْرِك، وإن كان تعلّق هذه الصفة تتجدّد عند وجود المُدرَكات، كما تقولونه في تعلّق القادر، فإنّ القديم تعالى لا يخرج ـ لعدم مقدوره ـ من صفة القادر وإن زال التعلّق؟

قلنا: الذي يُفسد ما ذكرتموه، إنّ أحدنا مع كونه حيّاً لا آفة به يتجدّد كونه مُدرِكاً إذا وجد المُدرَك، والذي يدلّ على تجدّده له، أنّ هذه الصفة ممّا يجده الحيّ من نفسه، فلوكانت حاصلة له غير وجود المُدرِك وغيرُ متجدّدة، لوجب أن يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المُدرَك، وقد علمنا من أنفسنا خلاف ذلك، وإذا ثبت أنّ هذه الصفة فينا متجدّدة عند وجود المُدرَك ثبت أنّها في القديم كذلك؛ لأنّ الشرط الذي أثبتناه من وجود المدرك واجبٌ من أجل الصفة التي يدرك الذات عليها، [ف]لابدّ أن تكون مشروطة بالوجود، فوجب اعتبار هذا الشرط في كلّ مُدرِك.

فصل
في الدلالة على أنّ اللّه تعالىٰ موجودٌ

قد ثبت أنّه تعالى قادر وللقادر تعلّق بالمقدور بدلالة صحّة وجوده من جهته دون غيره، والعدم يحيل التعلّق ما يتعلّق بغيره، إذا كان إنّما يتعلّق به لنفسه.

والدليل على ذلك: إنّ الإرادة إذا عدمت، خرجت من تعلّقها بما كانت تتعلّق به وهي موجودة، والمؤثر في خروجها هو العدم، وهذه الجملة لا تتمّ إلّا بأن يدلّ على أشياء:

أوّلها: إنّ الإرادة لها تعلّقٌ بالمراد.

وثانيها: إنّها عند العدم تخرج من التعلّق.

وثالثها: إنّ المؤثر في خروجها عدمنا دون غيره.

و رابعها: إن حكم كلّ شيء تعلّق بغيره لنفسه، حكمنا في أنّ العدم يحيل تعلّقه.

والدليل على أنّ الارادة متعلّقة، إنّا وجدنا المرادات على سبيل التفصيل تنحصر، فلا يصحّ أن يريد المراد بأن لا يتناهى متّصلاً، فلولا تعلّق الإرادة وإنّها لا يتناول أكثر من مرادٍ واحد على سبيل التفصيل، لم يجب ذلك، فلم يبق لأحدٍ أن يقول: إنّما انحصرت المرادات

المفصّلة لانحصار كون المريد مريداً، وهو المتعلّق في الحـقيقة دون الإرادة، وذلك أنّ انحصار الصفة لا يقتضي متعلّقها. ألا ترى أنّ كونه تعالى عالماً صفة واحدة، وهو مع ذلك يتعلّق بما لا يتناهى.

وأيضاً: فإنّ الصفة الواجبة عن العلّة تابعة لها، فإذا كانت الصفة التي تجب عنها متعلّقة، وجب فيها أن تكون متعلّقة.

يبيّن ما ذكرناه أنّ العلم بأنّه تعالى لا ثاني له، لمّا لم يكن متعلّقاً [به] في الحـقيقة، لم تكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلّقه.

وأيضاً: فإنّ معنى قولنا في الشيء «إنّه متعلّق بغيره»، أنّه يصحّ من أجله ظهور حكم في ذلك الغير أو ممّا يتّصل به، وهذا بعينه قائم في الإرادة؛ لأنّ بها يقع الفعل على وجهٍ دون وجهٍ وأن يؤثّر في أحكامه.

وليس لأحد أن يقول: إنّ التأثير هو كون المريد مريداً؛ لأنّه وإن كان كذلك فهي المؤثّرة في كون المريد مريداً، فقد عاد التأثير إليها، وإن كان بواسطة.

وأيضاً: فإنّ الحياة لمّا لم تكن متعلّقة بالغير، لم توجب صفة متعلّقة، فـفي إيـجاب الإرادة صفةٌ متعلّقة دلالةٌ على أنّها في نفسه متعلّقة.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ الإرادة تخرج من التعلّق عند العدم، وهو الباقي القسمة، فهو إنّ أحدنا قد يريد الأكل مثلاً أو غيره من الأفعال، فاذا نقض فلابدّ من الإرادة في الثاني؛ لأنّها لو كانت باقية على ما كانت عليه لوجب أن يكون متعلّقة بما يقتضي[1] الأكل، ولا يجوز تعلّق الإرادة بالمقتضي؛ لأنّها لو جاز ذلك فيها، لجاز أن يبتديّ إرادةً تتعلّق عـلى هـذا الوجه أيضاً، فإنّها لو كانت متعلّقة، لكان المريد لمّا كان مريداً له قبل ذلك، وقد علمنا أنّه لا يجد لنفسه مريداً لما يقتضي، ولا يجوز أن يكون باقية وهي غير متعلّقة بذلك المراد ولا لغيره، ولا يجوز أيضاً أن يتعلّق بعين هذا المراد بعد أن كانت متعلّقة بـه؛ لأنّ عـلى الوجهين جميعاً يقتضي ذلك قلب جنسها؛ لأنّ تعلّقها بما[2] يتعلّق به يرجع إلى صفة نفسها بخروجها عنه على ذلك الوجود مع الوجود، [و] لا يجوز إلّا بأن تخرج عن صفة نفسها

١. في الأصل: + من. ٢. في الأصل: ما.

التي تقتضي ذلك التعلّق بشرط الوجود، فوضح بهذه الجملة إنّما يـعدم، فـلا يـخلو إذا عدمت تكون متعلّقة بالمراد كما كانت، أو متعلّقة بمعنى، أو تكون قد خرجت عند العدم من التعلّق، وقد أفسدنا تعلّقها بالمراد، وقد يقتضي بوجهين وأفسدنا أيضاً تعلّقها بغيره، فلم يبق إلّا الخروج من التعلّق، وهو الذى قصدناه.

على أنّ القول بأنّها ـ وهي معدومة ـ متعلّقة بالمراد بغيرها ظاهر البطلان؛ لأنّها وهي معدومة لايختصّ بالمريد، وإنّما يختصّه بأن يجد في بعضه، وذلك لا يتأتّى فيها وهـي معدومة، فإذ لم يختصّ المريد ويؤثّر في كونه مريداً، فكيف يتعلّق المراد؟ وتعلّقها بما لايعقل إلّا بتوسّط كون المريد مريداً.

على أنّ الإرادة لو تعلّقت في العدم بمرادها ـ وقد ثبت أنّ لها ضدّاً وهي الكـراهـة ـ لوجب أن تُنافيها؛ لاشتراكهما في الاختصاص بالصفة التي يرجع التنافي إليها في حال العدم، وهذا يوجب استحالة اجتماع الإرادة والكراهة للشيء الواحد على وجهٍ واحدٍ في العدم، وقد علمنا خلاف ذلك.

على أنّ معنى قولنا «في الشيء الواحد بغيره [تعـ]لّق» هو إنّه يصحّ لأجله ظهور حكم في ذلك الغير أو فيما يتعلّق به، وقد علمنا أنّ هذا المعنى لايتأتّى في الإرادة المعلومة، فكيف يقال: إنّها يتعلّق على الإرادة؟ وتعلّقه في حال العدم[1] يوجب أن يكـون تـعالى مريداً للشيء الواحد في الوقت الواحد على وجهٍ واحدٍ؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ اللّه تعالى مريدٌ[2] بإرادةٍ توجد في غير محلّ، وكان يجب أيضاً في الواحد منّا مثل ذلك، يعني أن يكون مريداً وكارهاً للشيء الواحد على وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وكلّ ذلك فاسد.

فأمّا الكلام على الفصل الثالث وهو: «إنّ المؤثّر في خروج الإرادة عن التعلّق[3] هو عدمها دون غيره»:

والذي يدلّ عليه إنّه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلّق، وثبوته إمّا مع الوجود، فلا يثبت [إلّا] من أربعة أقسام:

إمّا أن يكون المؤثّر في خروجها هو عدمها.

١. في الأصل: القدم. ٢. في الأصل: مريداً. ٣. في الأصل: + و.

أو يقتضي مرادها.

أو خروجها عن إيجاب الصفة للمريد.

أو خروجها عن الصفة التي تقتضي التعلّق.

ولا يجوز أن يكون بعض المراد هو المؤثّر في خروجها؛ لأنّها قد تعلم وتخرج عن التعلّق بخروج المريد من أن يكون مريداً بها، وإن كان المراد لا يقتضي؛ لأنّ ما أحال تعلّق الشيء بغيره، يُحيل كونه على الصفة التي معها يتعلّق /١٩/إذا كان لا تعلّق له سواه. ألا ترى أنّا قد علمنا بتقضّي المراد لمّا أحال تعلّق الإرادة بما علمناه مقتضياً، أحال وجود الإرادة له، وكون الميّت ميّتاً لمّا أحال تعلّق العلم به، أحال وجود العلم في قلبه، وعدم الجوهر كما أحال تعلّق الكون به أحال وجوده، فلو كانت إرادة، لتعلّق[١] في الوجود والعدم معاً، وإنّما خرجت في حال العدم من التعلّق ليقتضي المراد، لكان ما يجعل[٢] تعلّقها يجعل[٣] كونها على الصفة التي معها يتعلّق، فكان يجب إذا تقضّى مرادها واستحال تعلّقها به، أن يستحيل عدمها، وكان يجب أيضاً أن يستحيل وجودها؛ لأنّها تتعلّق في الوجود والعدم معاً، وهذا يوجب خروجها عند تقضّي المراد من الوجود والعدم جميعاً، وفي استحالة ذلك دلالة على أنّها لا يتعلّق وهي معدومة.

وأمّا الدلالة على أنّها لم تخرج عن التعلّق، لأجل خروجها من إيجاب الصفة للمريد و هي القسم الثالث؛ فهو إنّها عند العدم تخرج من الأمرين معاً، من التعلّق بالمراد وإيجاب الصفة للمريد؛ فيجب أن يكون العدم هو المؤثّر في الأمرين معاً.

وأيضاً: فإنّه ليس القول بأنّها خرجت من التعلّق بالمراد، لخروجها من إيجاب الصفة للمريد، لأجل خروجها من التعلّق بالمراد؛ لأنّ كلا[٤] الأمرين يثبتان مع الوجود ويثبتان مع العدم.

وأمّا الكلام على **القسم الرابع**: فهو إنّ العدم يؤثّر في خروجها من التعلّق، كما يؤثّر في خروجها عن الصفة التي يقتضي التعلّق؛ لأنّ عند العدم ينتفي كلا[٥] الأمرين في الوجود، [و] يثبتان معاً؛ فيجب أن يكون العدم علّة فيهما.

---

١. في الأصل: تتعلّق.
٢. في الأصل: يحيل.
٣. في الأصل: يحيل.
٤. في الأصل: كلى.
٥. في الأصل: كلى.

ولابدّ لمن تعلّق بذلك إذا قيل له: ولِمَ خرجت الإرادة من الصفة التي يقتضي التعلّق؟ أن يقول: إنّما خرجت لأجل عدمها، فيؤول الأمر إلى أنّ العدم هو المؤثّر في الخروج من التعلّق، إمّا بنفسه أو بواسطة، على أنّ ذلك يوجب خروج كلّ معدوم عن الصفة التي يقتضي تعلّقه، فيتمّ منه غرضنا ويثبت أنّ صانع العالم لا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأنّ عدمه كان يجب أن يخرجه عن التعلّق وعن الصفة التي يقتضي التعلّق.

وأمّا **الكلام على الفصل الرابع وقسمه الأوّل**: فظاهر؛ لأنّه إذا ثبت في الإرادة أنّ عدمها يخرجها من تعلّقها دون غيرها، فيجب في كلّ متعلّق لغيره لنفسه أن يكون عدمه مخرجاً له من التعلّق، وفي هذا صحّة ما أوجبناه وجود صانع العالم؛ لثبوت كونه قادراً على ما تقدّم.

وليس لأحد أن يقول: الإرادة إنّما أحال تعلّقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطاً في تعلّقها، ولم يثبت في صانع العالم تعالى أنّ وجوده شرطٌ في تعلّقه، وذلك أنّ المستفاد من قولنا: «أنّ الوجود شرط» إنّ ارتفاعه يحيل الحكم، فيصير بحصول الحكم أنّ عدم الإرادة إنّما أحال تعلّقها بالمراد؛ لأنّ عدمها يحيل هذا التعلّق، وهذا تعليل الشيء بنفسه.

وليس له أيضاً أن يقول: إنّ عدم الإرادة إنّما أحال تعلّقها؛ لأنّها يوجب الصفة المخصوصة للمريد، ولأنّ تعلّقها إنّما يتعلّق بهذا[1] المتعلّق المخصوص بالإرادة[2]، وذلك أنّ إيجاب إرادة[3] الصفة للمريد تابع لوجودها ومشروط به، فلا يجوز أن تُعلّق استحالة عدمها ووجوب وجودها بأنّها توجب الصفة للغير؛ لأنّ هذا يقتضي أن يكون وجودها تابعاً لإيجابها، وقد بيّنّا أنّ إيجابها تابعٌ لوجودها، وهذا يقتضي أن يكون الشيء تابع لما هو تابع له، وأن يتعلّق كلّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه.

وهذا بعينه هو الجواب عن قولهم: «إنّ الإرادة إنّما وجب وجودها حتّى يتعلّق لأحدٍ ممّن[4] لها التعلّق المخصوص»؛ لأنّ هذا التعلّق الذي أشاروا إليه مشروطٌ بالوجود وتابع له، فكيف يُجعل الوجود مشروطاً به، وتعلّق كلّ واحد من الأمرين بالآخر؟ وفساد ذلك ظاهر.

---

١. في الأصل: به هذا. ٢. في الأصل: الإرادة. ٣. في الأصل: الإرادة.
٤. في الأصل: ان.

والذي يدلّ على أنّ العدم يمنع من تعلّق ما يتعلّق بغيره لنفسه، أنّ القدرة التي يُقدّر بها أحدنا لايتعلّق إلّا وهي موجودة، ومتى عدمت خرجت عن التعلّق التي[1] ذكرناه أنّها لو تعلّقت مع العدم لصحّ الفعل بها وهي معدومة، فكيف يصحّ الفعل بها وهي لا يختصّ القادر؟ لأنّها إنّما يختصّه بأن يجد بعضه، ولو صحّ أن يقدر أحدنا بقدرة معدومة، وقد علمنا أنّ ما في العدم من القُدَر لايتناهى لما بعد، وعلى أحدنا حمل من الأجسام وإن ثقل، ولايصحّ أن يجب عليه في بعض الأوقات ما كان يثقل في غيره، واستحال أيضاً أن يكون بعضنا قدر من بعضٍ وامتنع منه.

وفي بطلان كلّ ذلك دلالة على أنّ القدر لا تتعلّق وهي معدومة، وإذا كان العدم هو المقتضي لخروجها من التعلّق على ما ذكرناه في الإرادة، وجب في كلّ متعلّقٍ بغيره لنفسه مثل ذلك.

* * *

فصلٌ

في الدلالة على أنّ صانع العالم قديم[2]

قد دللنا على أنّه تعالى موجود، فلو لم يكن قديماً لكان مُحْدَثاً؛ لأنّه لا منزلة في الوجود بين القِدم والحدوث، ولو كان مُحدَثاً لأدّىٰ إلى أحد الأمرين:

إمّا إلى وجود ما لا نهاية له من المُحدَثين، ومحدثي المحدَثين.

أو إلى وجود مُحدَثٍ لا مُحدِث له.

وكلا[3] الأمرين فاسد؛ لأنّا قد دللنا على[4] حاجة المُحدَث ـ من حيث كان مُحدَثاً ـ إلى المُحدِث، وهذه قضيّة مستمرّة في كلّ مُحدَثٍ، لاستمرار علّتها، و [أنّ] وجود ما لايتناهى من المُحدَثين محالٌ؛ لأنّه يؤدّي إلى قِدَم بعض المُحدَثات. ألا ترى أنّه لابدّ من إثبات قديمٍ مّا هو موجود فيما لم يزل منها، ولأنّه كان يجب أنّ العالَم ما حَدَث إلّا بعد وجود الضدّين في حالة واحدة، فإنّ وجوده محال، وقد علمنا أنّ أحدنا لا يصحّ أن يبتدئ[5] فعلاً من الأفعال بعد أن يفعل قبله ما لا نهاية له، وإذا استحال هذا مستقبلاً،

---

١. في الأصل: هى ما. ٢. في الهامش: فى إثبات القدم. ٣. في الأصل: كلى.
٤. في الأصل: + ان. ٥. في الأصل: + الفعل.

استحال ماضياً، وقد تقدّم الكلام على هذا مُستقصىً في باب حدوث الأجسام.

وأيضاً: فإنّ المُـحدَث لايقع إلّا من قادرٍ، أو لابدّ من تقدّم كونه قادراً على كونه فاعلاً على ما سندلّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون اللّه تعالى، وما تقدّم عليه غيره فلابدّ وأن يكون له أوّل ما لا نهاية له.

قلنا: ما اقتضى حاجة المُـحدَث من حيث كان مُحدَثاً إلى غيره، يقتضي حاجته إلى من له صفة مخصوصة، فمن أثبت محتاجاً إلى غير من له، كمن نفى حاجته على كلّ وجه. ألا ترى أنّا إنّما توصّلنا إلى إثبات المُـحدِث لحاجةٍ تصرفنا اليه[1]، وقد علمنا أنّ تصرّفنا إنّما يحتاج إلى من له صفة مخصوصة وهي صفة المختار القادر، فـإثبات مـن يـحتاج التصرّف إليه من غير أن يكون على هذه الصفة التي بها توصّلنا إلى المحدث كسـبيّة[2]، وهذا يُغني عن سائر ما تكلّف من الكلام /٢٠/ على أصحاب الطبائع؛ فهو طويل.

فإن قيل: هذا الذي اعتمدتموه يقتضي إثبات قديمٍ يقتضي الصفة[3]، فمن أين إلهٌ هو الذي صنع للعالم؟ وما تنكرون أن يكون صانع العالم بعض الذوات المُـحدَثة، وإن كان الصانع لذلك الذات هو القديم؟

قلنا: لابدّ من كون صانع العالم قادراً، والقادر لا يعدوا احدى منزلتين:

إمّا أن يكون يستحقّ هذه الصفة في حالٍ يجب استحقاقه الصفة فيها.

أو في حالٍ كان يجوز أن لايستحقّها فيها.

والقسم الأوّل: يقتضي كونه قادراً لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

والقسم الثاني: يقتضي أن يكون قادراً بقدرة، وليس يجوز أن يكون بـعض الذوات المُحدَثة قادراً لنفسه ولا لما هو عليه في نفسه؛ لأنّ ذلك يقتضي وجوب كونه قادراً مع الوجود؛ لأنّ صفة النفس لا تفارق الذات في كلّ حال، والصفة الراجعة إليها لابـدّ مـن حصولها مع الوجود، وفي هذا وجوب كونه حيّاً مع وجوده، لأنّ كونه حيّاً لو لم يجب متى وُجد، لما وجب كونه قادراً، وقد بيّنّا أنّ كونه قادراً إذاكان للنفس أو لما يرجع إلى النفس، فلابدّ من وجوبه في حال الوجود و في وجوب كونه حيّاً متى وجد، ولجاز أن يوجد على

---

١. في الأصل: الينا.

٢. هكذا يقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.

٣. في الأصل: الصنعه.

بعض الأحوال ولايكون حيّاً.

على أنّه لا يمكن أن يكون حيّاً بالفاعل من وجهٍ آخر، وهو أنّ المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لابدّ من أن يكونوا[1] مشتركين في المقتضي لهما، وسنُبيّن هذه الطريقة إن شاء اللّه عزّ وجلّ عند الكلام على أصحاب الصفات.

وقد علمنا أنّ استحقاق أحدنا كونه حيّاً على الوجه الذي يستحقّ لذلك المُحدَثُ كونه حيّاً عليه، وهو الاستحقاق في حالٍ كان يجوز أن لا يحصل الاستحقاق فيها؛ فمحالٌ على ما قدّمناه ـ أن يختلف في المقتضي للصفة، ولابدّ من أن يكون المقتضي للأمرين واحداً، فلمّا استحال في أحدنا أن يكون حيّاً ـ إذا وجب ـ فلابدّ من رجوعه إلى النفس، اقتضى ذلك أن يكون هذه الذات مِثْلاً للقديم تعالى من حيث شاركته في صفة نفسه وهي كونه حيّاً، وذلك يقتضي كونها قديمة أو خروجه تعالى عن كونه قديماً، وكلا الأمرين فاسد.

وإنّما عدلنا عمّا هي [عليه] كثيراً في الكتب من أنّه لو كان المُحدِثُ قادراً لنفسه، لكان مِثْلاً للقديم؛ لأنّ ذلك غير مستمرّ من حيث لا يصحُّ اشتراك القادرين في صفة متماثلة من حيث كانا قادرين؛ لأنّ مقدور كلّ قادر غير مقدور صاحبه، والتماثل إنّما يقتضيه الاشتراك في صفة متماثلة مستندة إلى النفس، وعدلنا إلى اعتبار كونه حيّاً؛ لسلامته من هذا الاعتراض، و وضوح الأمرين في أنّ الاشتراك فيه يقتضي التماثل.

وممّا يدلّ أيضا [على] فساد كون المُحدث قادراً لنفسه، إنّه لو كان كذلك لكانت مقدوراته غير متناهية؛ لأنّ الذي يقتضي تناهي المقدور بحيث يتناهى هو، القُدَر المختصّة في تعلّقها بالمتناهي، ومن كان قادراً لنفسه لايتمّ ذلك فيه، وفي كونه قادراً لنفسه ممّا يوجب صحّة ممانعته للقديم تعالى، وذلك [ممّا] لا خفاء[2] بفساده، وسيأتي مشروحاً في باب نفي الإثنين بمشيّة اللّه تعالى.

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة؛ لأنّ القدرة لايصحّ فعل الأجسام بها، والذي يدلّ على ذلك أنّ أحدنا لايصحّ منه فعل الجسم بما فيه من القدر، ويتعذّر عليه ذلك متى رامه

---

١. في الأصل: يكون.
٢. في الأصل: من الاخفا.

لأمرٍ أولا لوجهٍ معقول، بل استحال، فيعلم أنّ القدر لا تتعلّق بفعل الأجسام.

فإن قيل: دلّوا على هذه الجملة؟

قلنا: أمّا الدليل على أنّ أحدنا يقدر بقدرةٍ فواضحٌ؛ لأنّه يتجدّد كونه قادراً مع جواز أن لا يتجدّد، ولأنّه يضعف أحياناً ويقوى أحياناً، وفي الجملة فطريق اثبات الأكوان متأتٍّ في إثبات القدر، وما قدّمناه من كون المُحدَث قادراً لنفسه.

ويوضّح ذلك أيضاً: والذي يدلّ على أنّ فعل الأجسام لا يتأتّى بها، إنّا قد علمنا أنّ القادر منّا لا يصحّ أن يفعل الجسم إلّا على أحد وجهين:

إمّا مباشراً، [أو] عدّه ما ابتدأ في محلّ القدرة عليه[1] متولّداً، وهو واقع بحسب عادته.

والجسم لا يصحّ أن يفعل على الوجهين جميعاً.

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم أن يكون أحدنا يفعل الأفعال مخترعة، ولا تكون متولّدة ولا مباشرة؟

قلنا: أنكرنا من قبل لأنّه يؤدّي إلى أمور فاسدة:

منها: أن يكون القويّ منّا يمنع الضعيف في الشوق والحركة في الجهات، وإن كان بعيداً منه وغير مماس له ولا لما ماسّه.

ومنها: أن يكون المريض المدنف، [الذي] لا قدرة في جوارحه، يخترع بقدر قليلة[2] الأفعال في جوارحه لا قدر في قلّته[3]، وذلك إنّا نعلم أنّ المدنف قد يريد ويعتقد ويفكره بقلبه، وإن تعذّر عليه تحريك جوارحه.

ومنها: إنّه يؤدّي إلى أن يخترع أحدنا بعد شماله الفعل في يمينه، وهذا يوجب أن لا يخفى على أحدنا ما يحمله بيمينه وشماله معاً عمّا كان عليه كما حمله بيمينه، [و] قد علمنا ضرورة فساد ذلك.

فثبت أنّ أفعالنا لا تكون إلّا مباشرة أو متولّدة.

والذي يدلّ على أنّ الجسم لا يقع منّا، إنّا لو فعلنا على هذا الوجه لأدّىٰ إلى اجتماع

---

١. في الأصل: + و.
٢. في الأصل: قلته.
٣. هكذا تقرأ الجملة المكتوبة في الأصل.

جوهرين في حيّز واحد؛ وهذا يوجب أن لا يعظم الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، ويقتضي أيضاً صحّة دخولنا في الحيل الأصم من غير فرصة تحصل فيه، وكلّ ذلك فاسد.

وأمّا المتولّد فعلى ضربين:

منه ما يحصل في محلّ القدرة ومنه ما يتعدّى محلّ القدرة.

فليس يجوز أن يُفعل الأجسام على الوجه الأوّل؛ لأنّه يؤدّي إلى ما أفسدناه من اجتماع الجوهرين في حيّزٍ واحدٍ، ولم يبق إلّا أن يقال: إنّكم تعطونه بسببٍ يتعدّى به الفعل عن محلّ القدرة.

والذي يبطل ذلك أنّ الذي تعدّى بنا فعالنا عن محلّ القدرة، وهي جنس الاعتماد؛ لأنّه الذي يختصّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وقد علمنا أنّ أجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، وهي أجمع في مقدورنا ونحن نفعلها، ولا يتولّد عن شيء منها الجواهر.

ويمكن الاعتراض على هذا الكلام من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقال: إنّكم قادرون على فعل الجواهر وإنّما لا يقع منكم.

أو أن يقال: إنّكم قادرون على فعل الجواهر وإنّما لا يقع منكم لمانع أو ما جرى مجرى المانع، ويذكر في ذلك إمّا فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد البيّنة أو لأنّ العالم لا خلاف فيه.

والوجه الآخر: أن يقال: إنّكم الآن فاعلون /٢١/ للجواهر.

فإن قلتم: لو فعلناها لأدركناها وميّزناها؟

قيل لكم: يجوز أن تفعلوها أجزاء متفرّقة وعلى حدٍّ من اللطافة لا يُدرك معتمداً، كما لا تدركون الهواء وما جرى مجراه.

والجواب عن الأوّل: إنّ المانع لابدّ من أن يكون معقولاً؛ لأنّ إثبات مانعٍ غير معقولٍ [ركونٌ] إلى الجهالات؛ وليس يجوز أن يكون المانع هو فقد العلم؛ لأنّ العلم لا يُحتاج إليه في إيقاع جنس الفعل ما يحتاج إليه في إيقاعه على بعض الوجوه، وليس يحتاج جنس الفعل إلى أكثر من كون القادر قادراً. ألا ترى أنّ الكتابة لما تعذّرت على الأُمّي لفقد العلم

بها، لم يتعذّر عليه إيقاع جنسها؟ لأنّ كونها كتابة يُنبئ عن وقوعها على بعض[1] الوجوه، والجوهر هو جنس الفعل، ومعنى قولنا: «إنّه جنس الفعل» إنّه ممّا لايوجد إلّا جوهراً، وليس كذلك الخبر والأمر والحُسن والقبح؛ لأنّ جنس كلّ ذلك يوجد، وإن لم يكن مستحقّاً لهذه الأوصاف، وفي علمنا بتعذّر الجوهر منّا مع أنّه من جنس الفعل، دلالة على استحالة كونه مقدوراً لنا، وهذا بعينه يعلم أنّه لم يتعذّر لفقد الآلة؛ لأنّ الآلات على اختلافها إنّما يحتاج إليها في إيقاع الأفعال على بعض الوجوه، لا في أجناسها، وقد بيّنّا أنّ الجوهر جنس الفعل.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ذكرتموه من أنّ العلم لا يحتاج إليه في جنس الفعل، والنظر والإرادة جميعاً لايقعان إلّا من العالم أو ممّن [في] حكم العالم، وهما جنس الفعل؟

قلنا: إنّ النظر والإرادة لا يحتاجان في وجودهما إلى العلم، وإنّما يحتاج كون الناظر ناظراً إلى أن يكون عالماً بما ينظر فيه، ويحتاج كون المريد مريداً إلى كونه عالماً وفي حكم العالم بالمراد؛ فالحال هي المحتاجة إلى الحال الأخرى، دون أن تكون الحاجة مصروفة إلى حاجة ذات الإرادة، والنظر إلى ذات العلم، ولو صحّ أن يفعل أحدنا إرادةً في غيره من غير أن يكون لها مريداً، لجاز أن يفعلها من غير أن يكون عالماً بالمراد ولا في حكم العالم به.

على أنّا قلنا: إنّ العلم بالفعل إنّما يحتاج إليه لإيقاعه على وجهٍ دون وجهٍ، ولايحتاج إليه في وقوع إيقاع جنسه، وليس هذا ممّا عورضنا به من النظر والإرادة، لأنّهما ليسا يحتاجان إلى العلم بهما، وإنّما يحتاجان إلى العلم بالمراد والمنظور إليه، وهذا بخلاف ما ذكرناه.

فأمّا ما يُبطل ما سئلنا عنه من البيّنة، فهو إنّ الجواهر لا تفتقر في وجودها إلى بيّنة؛ لأنّها توجد متفرّقة كما توجد مجتمعة.

وأيضاً: فإنّ البيّنة تفتقر في وجودها [إليها]، فكيف يحتاج المحلّ في وجوده إليها؟ وهذا يقتضي حاجة كلّ واحد إلى صاحبه، ويؤدّي إلى حاجة[2] الشيء إلى نفسه.

---

١. في الأصل: وقوعها. ٢. في الأصل: حاجته.

وأيضاً: فإنّ البيّنة إنّما يحتاج إليها ما من شأنه أن يحلّ غيره، والجواهر لا يحتاج إلى محلّ.

فأمّا الكلام على من اعترض بأنّ العالم لا خلأ فيه: فهو إنّ الدليل قد دلّ على وجود الخلأ، والذي دلّ على ذلك أنّه لولا الخلأ، لما أمكن أحدٌ أن يتصرّف ويتحرّك في العالم؛ لأنّه إذا كان مشحوناً بالجواهر من غير خُلل قليل ولا كثير، فالتصرّف متعذّر، ولا فرق بين أن تكون الأجزاء المجاورة صُلبة أو غير صلبة، بعد أن تكون الجهات مشحونة بها. ألا ترى أنّ أحدنا لو حُبس في بيتٍ وشحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعذّر عليه التصرّف والتحرّك، كما يتعذّر لو كان مشحوناً بالرصاص وما مجرى مجراه؟

وأيضاً: فإنّ القول بذلك يؤدّي إلى انتقال الجسم إلى مكان غيره في حال انتقال ذلك الغير إلى مكانه، ومعلوم فساده. ألا ترى أنّه يتعذّر علينا في كوزين مملوئين ماء أن نجعل ما في أحدهما في الآخر من غير تفريغ لأحدهما؟

وأيضاً: فإنّ الزقّ الفارغ المشدود الرأس نهاية الشدّ، إذا كان منطبق الجانبين أحدهما على الآخر، يمكن أن يرفع أحد جانبيه عن الآخر، ولا يتعذّر ذلك علينا، فيعلم أنّه قد حصل فيه مكانٌ فارغ؛ لأنّه لا طريق للهواء ولا لغيره إلى الدخول.

وليس يمكن أن يقال: إنّ الهواء دخل من مسامّ الزقّ في حال ما رفعتم بعضه من بعض؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يثبت الهواء في الزقّ مدّة طويلة، وكان يجب إذا ملأنا زقّاً من الهواء بالنفخ وأحكمنا شدّ رأسه أن نجده بعد ذلك فارغاً.

وممّا يبيّن أيضاً ما ذكرنا: أنّ الزقّ الذي يُنفخ غاية النفخ ويُشدّ رأسه، يمكن أن يدخل فيه مثلة[1]، ولا يجوز أن ينتهي من الامتلاء إلى حدٍّ يتعذّر إدخال مثله[2] فيه، فيعلم بذلك [أنّ] بالهواء خلأ.

وأيضاً: فإنّ أحدنا إذا أخذ قارورة ضيّقة الرأس فوضعها على الماء، لم يرتفع إليها منه شيء، فإذا مصّها ووضعها على الماء ارتفع الماء إليها، من غير أن يحدث لها أصوات، كما يحصل فيه تلك الأصوات إذا أضيف[3] الماء فيها؛ لأنّ الهواء إذا لاقى أجزاء الماء [يصعد]

---

١. في الأصل: مسئله. ٢. في الأصل: المسئله. ٣. هكذا تقرأ الكلمة المكتوبة.

فيعلم أنّا بالمصّ استخرجنا ما فيها من الهواء، حتى سهّل ارتفاع الماء إليها من غير صوت.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ القارورة إذا مصصناها حصل فيها هواء حارّ والحارّ سريع الحركة، وهي قبل المصّ فيها هواءٌ بارد والبارد بطيء الحركة، فلهذا افترقت الخلاأن فيها.

وذلك إنّ الهواء قد يُحمى في القارورة بالنار والشمس، على وجهٍ يُعلم ضرورةً أنّه يزيد على حرارة هواء الفم واللهاث[١]، ومع ذلك فلا يجب فيه مثل ما ذكرناه عند المصّ.

على أنّ الماصّ للهواء ما لايكون نافخاً في حال مصّه، بل المصّ كالمضادّ للنفخ، فكيف يحصل في القارورة ـ في حال مصّنا للهواء فيها ـ هواءٌ من أفواهنا؟ وذلك لا يكون إلّا بالنفخ الذي ما استعملناه!

وقد تعلّق من ذهب إلى أنّ العالم لا خلأ فيه بأشياء:[٢]

منها: إنّ الآلة المعروفة بالسحارة، وهي الآلة التي يكون في رأسها ثقبٌ واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة، إذا ملأناها بالماء ثمّ شددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقب التي في أسفلها، وإذا أزلنا ابهامنا نزل الماء، ولا علّة لذلك إلّا إنّا عند شدّ رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء.

ومنها: إنّ الحجّام إذا مصّ المحجمة [جذب] اللحم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة، ولا علّة لذلك إلّا لأنّ المصّ لمّا أخرج الهواء حصل اللحم في مكانه.

ومنها: إنّ القارورة الضيّقة الرأس إذا مصصنا ما فيها من الهواء وقلبناه على الماء، ارتفع إليها الماء، مع أنّ /٢٢/ من شأنه أن يذهب سفلاً، ولا علّة لذلك إلّا لأنّ المصّ يجعل فيه هواء حارّاً والحارّ سريع الحركة، فإذا خرج ذلك الهواء من القارورة عند وضعها[٣] على الماء خلفه شيء من الماء وارتفع إلى مكانه، لعلّة أنّ المكان لا يخلو من متمكّن.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: ما أنكرتم أنّ العلّة في وقوف الماء عند شدّ رأس الآلة المعروفة بالسحارة بالإبهام غير ما ظننتم، وهي أنّ رأسها إذا كان مفتوحاً في الهواء للماء الذي فيها ودافعه، فأعان نزوله من الثقوب التي في أسفلها، فإذا شُدّ رأسها لم يجر الماء من تلك الثقوب المدافعة[٤] للهواء؛ لأنّ ما يجري في تلك الثقب بضعفه وقلّته لا يقوى على

---

١. في الأصل: اللهوات. ٢. في الهامش: دلايل إبطال الخلأ. ٣. في الأصل: كلمة لاتقرء.

٤. في الأصل: لمدافعة.

خرق الهواء؛ فإذا دافعه الهواء من أعلى الآلة، أعان على نزوله، ولا شبهة في أنّ الهواء قد يمنع ما خفّف من الأجسام من النفوذ. ألا ترى أنّ الريشة وما جرى مجراها من الأجسام الخفاف قد تقف في الهواء لخفّتها؛ لأنّ الهواء يمنعها من النزول، ولو كان مكانها جسمٌ ثقيل لنزل؟!

والذي يبيّن ذلك أنّا لو وسّعنا الثقب لنزل الماء، وإن كان رأس الآلة مشدوداً، وكذلك لو ملأناها[1] زئبقاً وشددنا[2] ما [على] رأسها، والثُّقب على ما هي عليه من الضيق لنزل، ولم يختلف الحال بين شدّ الرأس وفتحه، وإنما كان كذلك، لأنّ الثّقب إذا اتّسعت قوى ما يخرج منها الماء، فلم يقوى الهواء على دفعه، والزئبق لثقله لا يستقلّ الهواء أيضاً بمدافعته، وهذا بيّن.

فأمّا الجواب[3] عن الثاني: فهو إنّ العلّة في انجذاب اللحم عند المصّ بالمحجمة، أنّ الهواء يختلط بالماء ويشاركه، فإذا جذب الهواء[4] بالمصّ انجذب اللحم معه، ولذلك لو ركّبنا محجمة على حجر ثم مُصّت الدهر الأطول لما انجذب الحجر إليها؛ لمخالفة اللحم فيما ذكرنا، ولو كان الأمر على ما ظنّوه دون العلّة في انجذاب اللحم اضطراراً [إلى] الخلاً، لوجب انجذاب الحجر؛ لأنّ العلّة فيه قائمة.

ويبيّن ذلك أيضاً: إنّا لو قدّرنا صفيحة مركّبة من أجزاء لا يتجزّأ على سبيل السطح، ثمّ ركّبنا على محجمتين من جهتين مختلفتين ومصصنا، لوجب على قولهم إمّا أن ينجذب الصفيحة إلى الجهتين معاً في حالة واحدة وهذا محال، أو[5] أن ينجذب إلى إحدى الجهتين وهذا أيضاً باطل؛ لأنّه ليس بعض الجهات بذلك أولى من بعض.

على أنّ ذلك أيضاً يؤدّي إلى خلوّ الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من كائن فيها، وهذا نقض مذهبهم.

أو يقولوا: إنّ الصفيحة تقف فلا تنجذب إلى واحدة من الجهتين، وهذا يؤدّي إلى خلوّ الجهتين.

على أنّه إن كانت العلّة في انجذاب اللحم ما ذكروه من اضطرار الخلاء، فلِمَ صار اللحم

---

١. في الأصل: لملأها.
٢. في الأصل: سددنا.
٣. في الهامش: الأجوبة.
٤. في الأصل: هواء.
٥. في الأصل: و.

بأن ينجذب فيخلف الهواء بأولى من أن ينعط جانبا المحجمة ويلتقيا؟

وأمّا الجواب عمّا ذكروه ثالثاً: فقد بيّنّا أنّ اعتبار القارورة في صعود الماء إليها، يدلّ على صحّة قولنا وبطلان قولهم، وأزلنا ما تعلّقوا به من حرارة الهواء و برودته، فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع لكم من فعل الجواهر، وإن كانت مقدورة لكم، أنّ الأجزاء من القدرة لايصحّ أن تفعل ببعضها دون بعض إذا كانت في جارحة واحدة، فلابدّ من أن يفعل اعتمادات كثيرة في كلّ جزء وتعدّد ما في الجارحة من القدر، وإذا كان الأمر كذلك لم يصحّ أن يتولّد الجوهر عن بعضها دون بعض، فيجب أن يولّد الجميع، ومن شأن الاعتماد ألّا يولّد إلّا من جملته، وجملته هي المكان الثاني، فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكانٍ واحد، وهذا وجه معقول يمنع من الفعل وإن كان مقدوراً.

قلنا: إذا سلّمنا أنّه لابدّ أن يفعل بكلّ قدرة، لم يجب ما ظننتم؛ لأنّ جهة الاعتماد ليس هي المكان الثاني خاصّة، بل جهات ذلك السّمت كلّه هي جهة الاعتماد، ولهذا يحرّك أحدنا أوّل الرمح بالاعتماد عليه في حالة واحدة، فيتحرّك آخره كما يتحرّك أوّله ولو كان بطول الأرض.

وأيضاً: فكان لا يمتنع أن يقع عليه منّا الجواهر على بعض الوجوه، بأن يفعل في محلّ القدرة من الاعتمادات ما يعادل كلّ ما في ذلك المحلّ من الفعل الآخر أو أحداً، ثمّ يقع الجوهر بذلك الجزء، على أنّ بعض الشيوخ لا يُسلّم أنّ الفعل ببعض القدر دون بعض لايصحّ، ويجوّز ذلك، وإذا لم يُسلّم هذا الأصل، لم يتمّ ما بنوا عليه السؤال، وليس هذا موضع استقصاء الكلام في صحّة[1] ذلك من فساده.

فأمّا الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة الأولى: التي ذكرناها، وهو المتضمّن لقولهم «ما أنكرتم أن يكون الجواهر إنّما تعذّرت منكم»؛ لأنّ ما فيكم من القدر لا يتعلّق بها، وإن جاز أن يكون في العدم قدرة يتعلّق بالجواهر، وإن فعلت فيكم لتأتّى منكم فعلها، فإنّ الدليل قد دلّ على اختلاف القدر كلّها، وإنّ مقدورها في الجنس متّفق، و

---

١. في الأصل: صحّته.

إذا كانت القدرة الموجودة فينا مختلفة الأجناس ولم يتأتّ بشيءٍ منها فعل الجواهر، و علمنا أنّ القدرة المعدومة ليس خلافها الموجود فينا إلّا كاختلاف القدر الموجودة بعضها لبعض، صحّ بذلك القطع، على أنّ الجواهر لا يتأتّىٰ فعلها بشيء من القدر الموجودة والمعدومة.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ القدر كلّها مختلفة الأجناس كما ادّعيتم؟

قلنا: الدليل على ذلك تغاير متعلّقاتها؛ لأنّ كلّ قدرة لابدّ فيها من أن تكون متعلقّة بغير متعلّق القدرة الأخرىٰ، وإذا كانت بهذه الصفة لم يسدّ كلّ واحدٍ منهما مسدَّ الأخرى فيما رجع إلى ذاتها، وجرى وجوب اختلاف أجناسها لهذه العلّة مجرى اختلاف العلمين إذا تغاير متعلقهما، والإرادتين إذا تغاير متعلقهما، فلابدّ من أن يكون ما يُبقي أحدهما لا يُبقي الآخر، وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ مقدور القدر متغاير، فعليه بنيتم الاختلاف؟

قلنا: الدليل على ذلك أنّ القدرتين لو تعلّقتا بمقدورٍ واحدٍ، لم يمنع أن يتعلّقا به، وإن حصلا لقادرين، فيؤدّي ذلك إلى كون المقدور /٢٣/الواحد مقدوراً لقادرين.

والذي يبيّن ذلك أنّه لا جنس من أجناس الأعراض إلاّ ويحتمله كلّ محلّ يُشار إليه، ويصحّ وجوده على بعض الوجوه وجوده فيه؛ لأنّ ذلك لو لم تجر لأدّىٰ إلى تجويز وجود جوهرٍ لا يجوز وجود جنس السواد فيه، أو وجود جوهرٍ لا يصحّ كونه في محاذاة مخصوصة، وإذا استحال ذلك وجب القطع على أنّ زيداً لو جاز أن يوجد فيه قدرتان على مقدورٍ واحدٍ، لجاز أن يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القدر، قياساً على سائر الأجناس، وهذا سنبيّن فساده فيما يأتي من الكتاب عند انتهائنا إلى موضعه إن شاء اللّه.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ مقدور القدر في الجنس متّفق، مع اختلافهما في أنفسهما؟

قلنا: لو لم يكن مقدور القدر متّفقاً في الجنس، لم يمتنع أن يقدر ببعضها على ما لا يقدر عليه بسائرها، حتىّ يكون في القادرين منّا مَن يقدر على الكون ولا يقدر على الاعتماد، أو يقدر عليهما ولا يقدر على الصوت، أو يكون قادراً على التصرّف في بعض الأماكن، ولو نقل إلى مكان آخر لتعذّر عليه التصرّف فيه، وكلّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت أنّ مقدور

القدر في الجنس متّفق، وإن كانت مختلفة في نفوسها.

وهذا الحكم إنّما وجب لها؛ لكونها ممّا يصحّ الفعل بها، بدلالة أنّ العلوم المختلفة لا يجب أن تكون متعلّقاتها متجانسة، وكذلك كلّ ما يتعلّق بقدرة سوى القدر، مع مشاركة هذه المعاني للقدر في الوجود والحدوث وسائر الصفات، سوى أنّها ممّا يصحّ بها الفعل؛ فعلم أنّ القدر إنّما اختصّت بما ذكرناه من الحكم؛ لكونها ممّا يصحّ بها الفعل، فيجب في كلّ قدرة أن يكون لها هذا الحكم.

وممّا يُجاب عن هذا الاعتراض أيضاً: إنّه لو كان في العدم قدرة تتعلّق بالجواهر، لصحّ وجودها في بعض القادرين منّا؛ لأنّه لو لم يصحّ ذلك لم يصحّ بتلك القدرة فعل الجوهر على وجهٍ من الوجوه، وما لا يصحّ بها كيف يكون قدرة عليه؟

وإذا صحّ وجودها، فلابدّ من أن يتأتّى فعل الجواهر على بعض الوجوه التي ذكرناها وأفسدناها؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الجواهر لا يصحّ أن يقع منّا على سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد، وإذا كانت كلّ الوجوه التي يمكن أن يفعل الجوهر عليها تلك القدرة باطلة، ثبت أنّ الجوهر لا يتأتّىٰ بقدرة معدومة.

وليس لأحدٍ أن يقول: لِمَ لا يفعل بتلك القدرة على سبيل الاختراع؟

لأنّا قد بيّنا أنّ الاختراع بالقدر الموجودة فينا إنّما استحال لأمرٍ يرجع إلى كونها قدراً، ومن القبيل الذي يصحّ أن يقع بها الفعل، بدلالة أنّ هذه القضية واجبة فيها أجمع، مع اختلاف أجناسها، وكلّ ما شاركها في هذه القضية وجب أن يشاركها في استحالة الاختراع به.

ولا له أيضاً أن يقول: إنّه يفعل بتلك القدرة على سبيل التولّد!

لأنّا قد بيّنّا أنّ الذي يعدّى به أفعالنا عن محلّ القدرة هو جنس الاعتماد، من حيث كان هو المختصّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وأجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، فتلك القدرة لو فعلنا بها الجوهر على سبيل التوليد لكنّا إنّما نفعله متولّداً عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الستّ، وإذا كنّا الآن قادرين على أجناس الاعتمادات، وكان الجوهر لو تولّد فإنّما يتولّد عنها، فيجب أن نكون قادرين عليه؛ لأنّ

القدرة على السبب قدرة على المسبّب، وفي علمنا بأنّا نفعل أجناس الاعتمادات كلّها ولا يتولّد عن شيء منها الجوهر، دليلٌ على فساد ما اعترضوا به.

وأمّا الجواب عن الاعتراض الثالث: وهو المتضمّن لقولهم «ما أنكرتم أن يكونوا فاعلين للجواهر، وإن لم يدركوها ويميّزوها للطافتها، ولأنّها تتفرّق في الهواء»، فهو أنّ المانع من إدراكها لو كان ما ذكروه من التفرّق، لوجب إذا أدخل أحدنا يده في جراب وأوثق سدّ رأسه، واعتمد فيه زماناً طويلاً أن يمتلئ بالجواهر بعد أن كان فارغاً؛ لأنّ اعتمادات يده لابدّ على قولهم أن تُولّد من الجواهر بعددها في كلّ حال.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الظرف إنّما لا يمتلىء؛ لأنّ الجواهر تخرج من خلله.

وذلك أنّ الأمر لو كان على ما قالوه، لوجب أن لا يثبت في الزقّ الهواء بأن يخرج من خلله، وهذا يقتضي أن لو ملأنا زقّاً بالنفخ من الهواء، أن نجده بعد قليل فارغاً، وإن لم يزل مسدودٌ[1] رأسه، وإذا فسد ذلك وعلمنا أنّ الجواهر التي تتولّد عن الاعتمادات لا تزيد في اللطافة على الهواء، ثبت أنّ الجواهر لا يتولّد عن الاعتماد على ما ذكرناه.

وقد قيل أيضاً في ذلك: إنّ الجواهر لو كانت في مقدورنا، لجاز أن نفعله في تألّفه[2]؛ لأنّ التأليف لا شكّ من مقدورنا، وإذا تألّف الجوهر مع غيره لم يمنع إدراكه والعلم به.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الجواهر إذا كانت متفرّقة لم يدركوها ولم يعلموها، فكيف يؤلّفونها؟ وذلك أنّ التأليف لا يفتقر إلى العلم بالمؤلَّف والتمييز له.

ولا لهم أن يقولوا: إنّ التأليف لا يحتاج إلى بيّنة مخصوصة حتّى يقع بين الجواهر، وأنتم فاقدون لتلك الآلة، ولذلك إنّ جنس التأليف لا يحتاج إلى آلة، وإن كان بعض التأليف إذا وقع على بعض الوجوه يحتاج إلى آلةٍ، ألا ترى أنّ جنس التأليف قد يقع من كلّ قادر إذا حلّ سببه على كلّ حال، وأسباب التأليف ـ وهي المجاورات ـ في مقدورنا، فكان يجب إذا فعلنا الجواهر والمجاورة بين بعضها وبعض أن يجتمع ويتألّف، فيُدرَك ويُميّز إن كان المانع من إدراكها ما ادّعوه من اللطافة، وفي فساد ذلك دليل على صحّة ما ذكرناه.

وممّا يدلّ على أنّ الجوهر لا يقع من فعلنا متولّداً، أنّ الاعتماد الذي قد بيّنّاه من قبل إنّه

---

١. في الأصل: سد.
٢. في الأصل: تولفه.

السبب المُعدّي للأفعال عن محلّ القدرة، هو الذي كان تولّده وكان متولّداً، ولو كان كذلك، لم يكن بان تُولِّده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد أولى من بعض، وكان يجب أحد أمرين:

إمّا وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد، أو أن يوجد لا في جهة.

وكلا[1] الأمرين فاسدٌ.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الجوهر متولّد في أقرب المحاذيات إلى محلّ القدرة، ويُدَّعىٰ أنّه[2] من شرط توليد الاعتماد.

وذلك إنّا قد نولّد /٢۴/ [الحركة] في طرف الرمح باعتماد أيدينا على أوّله، بدلالة أنّ التولّد لايتراخى؛ فبطل أن يكون من شروط توليد الاعتماد أن يولّد في أقرب المحاذيات إليه.

وممّا يدلّ على أنّ الجوهر لايدخل تحت مقدورنا، أنّه لو كان من فعلنا لكان إذا فعل أحدنا، فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة؛ لأنّ مَن أوجده فقد جعله على الصفة الموجبة عن الكون، فلابدّ من كونه فاعلاً لما كان به على تلك الصفة، والكون لا يصحّ فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده؛ لأنّ تقدّم مماسّة محلّ الاعتماد للمحلّ الذي يُولّد فيه شرط في توليده، فيجب إن كان مولّداً للكون أن يكون مماسّاً محلّه قبل وجوده، وهذا يقتضي أن يكون مماسّاً للمعدوم، وفي فساد ذلك دلالة على أنّ الجوهر لايتولّد من الاعتماد.

فإن قيل: لِمَ قلتم إنّ الاعتماد لا يُولّد إلّا بشرط مماسّة محلّه للمحلّ الذي تولّد فيه؟

قلنا: قد ثبت أنّ المماسّة لابدّ منها حتّى يتمّ الكون عن الاعتماد، فأمّا أن يكون شرطاً[3] في وجود الكون أو في كون الاعتماد مولِّدٌ [فلا].

وليس يجوز أن يكون شرطاً في وجود الكون؛ لصحّة وجوده في جزء المنفرد؛ فثبت أنّ المماسّة شرط في تولّد الكون عن الاعتماد، وإذا كانت الحالة[4] التي يوجد فيها الاعتماد، وتولّد في الثاني الجوهر فيها معدومٌ، استحال مماسّه، وإذا استحالت لم يجز أن

---

١. في الأصل: كلى. ٢. في الأصل: ان. ٣. في الأصل: شروطاً.
۴. في الأصل: الحال.

يتولّد الكون عن الاعتماد ولا الجوهر؛ لفقد الشرط في توليده.

فإن قيل: فألاّ كان ما ذكرتموه جهة منع، وإن كان الجوهر في مقدوركم؟

قلنا: كلّ ما يؤثّر تأثيرَ الموانع يجب صحّة ارتفاعه على وجهٍ من الوجوه، وإلّا التبس الجائز بالمستحيل.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نُقدّر صحّة ارتفاعه، إن تصادف فعل أحدكم الجوهر فعل اللّه تعالى فيه الكون، فيظهر و يزول جهة المنع.

وذلك أنّ هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إذا جاز أن يحدث الجوهر في كلّ جهة على البدل، وقد صار كونه في إحدى الجهات بمنزلة كون الكلام خبراً عن زيد دون غيره ممّن كان يجوز أن يكون خبراً عنه، وكما أنّ القادر على ذات الخبر يجب أن يكون هو الذي يجعله خبراً، فكذلك الجوهر يجب أن يكون الجاعل له موجوداً، هو الجاعل له في بعض الجهات التي كان يصحّ وجوده فيها وفي غيرها على البدل، وكما يجب في الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً، أن يكون من فعل فاعل الخبر، كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائناً في جهةٍ دون أُخرى، أن يكون من فعل فاعل الجوهر.

والوجه الآخر: إنّ الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلاً فيه من فعل اللّه تعالى، لوجب أن يكون تعالى قادراً على ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة، من غير أن يكون قادراً أن يفعل فيه في ذلك الوقت ما يُضادُّ ذلك الكون، وهذا محال.

وإنّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّه لو كان قادراً على ضدّه وفعله، لكان الجوهر متولّداً عن الاعتماد في خلاف جهةٍ، ولا يجوز أن يُولّد الاعتماد في خلاف جهةٍ إلّا عند الصلة وعلى وجهٍ قد عُلم بُعده هيٰهنا.

وممّا يدلّ أيضاً على أنّ فاعل الأجسام لا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ، أنّه لا يخلو من أن يكون جسماً أو مُحدَثاً غير متحيّزٍ، وقد دللنا على أنّ الجسم لا يصحّ أن يحلّ[1] الأجسام، وما ليس بمتحيّزٍ لا يصحّ أن تحلّه القدرة، وإذا لم تحلّه لم يخلُ من أن يوجد لا

---

١. في الأصل: يفعل.

في محلّ، أو في محلّ هو غيره.

ويفسد القسم الأوّل بما يثبته من بعد من أنّ القدرة لا يصحّ بها الفعل، إلّا بأن يستعمل محلّها فيه أو في نسبته.

ويُفسد الثاني أنّ القدرة لا تحلّ إلّا محلّاً فيه حياة، ويجب أن يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، وهذا يؤدّي إلى أن [يكون] مقدوراً واحداً لقادرين، وذلك فاسد.

فإن قيل: ما الدليل على صحّة ما ادّعيتموه أوّلاً من أنّ القادر إمّا أن يجب كونه قادراً، فتكون هذه الصفة للنفس، أو تكون الصفة جائزة، فيكون قادراً لعلّةٍ هي القدرة، وما أنكرتم أن يكون قادراً بالفاعل لا للنفس ولا للعلّة؟

قلنا: لو كان قادراً بالفاعل لم يكن بأن يكون قادراً على قدر من المقدورات أولى من قدره؛ لأنّ المخصّص ببعض المقدورات دون بعض إنّما هو القدر، وإذا فقدت فلا مقتضي للتخصيص، وهذا يؤدّي إلى أن يكون قادراً على ما لا نهاية له، و في ذلك صحّة ممانعته للقديم، وذلك كما سيجيء بيان فساده.

فإن قيل: ولم زعمتم أنّه لو كان قادراً بالفاعل، يوجب أن لا يتناهى مقدوره، وما أنكرتم أن يتناهى ويختصّ من حيث يجعله الفاعل قادراً على قادر دون قدر؟

قلنا: لو كان ما ادّعيتموه صحيحاً، لكان المقتضي له قصد الفاعل، [و] لا يمكن أن يكون المقتضي له جَعْله له؛ لأنّ ذلك يوجب أن [يكون] كلّ شيء جعله فهو قادر، ولا أن يقال: إنّه كذلك لجعله له قادراً؛ لأنّه تعليل بما يدخل المعلّل فيه، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من أنّ المؤثر هو القصد، وهذا يقتضي إذا قصد كون أحدنا قادراً و واجداً مع ذلك القدرة فيه، أن يكون قادراً بالقدرة وبالفاعل، وكلّ شيء يفسد أن يكون القادر قادراً على الشيء[1] بقدرتين، يفسد أن يكون قادراً عليه من وجهين.

على أنّ ما يتعلّق بالفاعل يحصل على سبيل الاختيار، وما يتعلّق بالمعنى والمؤثر فيه المعنى على جهة الوجوب.

وأيضاً: فإنّ ما يتعلّق بالمعنى [أنّ] وجود المعنى شرط، حتّى أنّه متى زال المعنى زال

---

١. في الأصل: + على الشيء.

ذلك الحكم، وما يتعلّق بالفاعل لا يؤثّر في زواله عدم الفاعل، فكيف يجوز ـ مع ما ذكرناه ـ أن يحصل قادراً بالفاعل، [مع] أنّه كان لايمتنع في هذه الصفة ألاّ يحصل في حال الحدوث؛ لأنّها إن وجبت مع الحدوث لم يجز تعلّقها بالفاعل، وإذا لم يحصل في حال الحدوث جاز أن يحصل في حال البقاء؛ لأنّ تلك الذات لاتمتنع أن تكون حيّة؛ لأنّ المصحّح لكون الذات قادرة كونها حيّة، ولو حصلت هذه الصفة لايصحّ أن يختلف جهة استحقاقها بأن يحصل في حالتين، ومحال حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء؛ لأنّ من لم يكن الذات حادثة من الفاعلين، لايجوز أن يصير به على صفة من غير أن يفعل معنىً موجباً لذلك، ولهذا لم يكن كلام غيرنا بتأخير أوّلاً أمراً، من حيث لم يكن بنا محلّ ثابتٌ، وهذا قد تقدّم بيانه.

وممّا يدلّ على أنّه لا يجوز وجود قادر مُحدِثٍ ليس من قبيل[1] الجواهر، أنّ ذلك /٢٥/ يقتضي في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب ذلك كونه مريداً، كما يوجب ذلك فيه تعالى؛ لأنّه ليس لها معه تعالى من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر، وكذلك الكراهة، وهذا يمنع من صحّة كون أحدهما مريداً لما الآخر كارهٌ له، وقد علمنا أنّ هذا الحكم لابدّ من صحّته في كلّ حيّين، وهذه الطريقة تدلّ على نفي ثانٍ قديمٍ أيضاً.

وممّا يدلّ أيضاً على ما ذكرناه: أنّ من حقّ معلول العلّة [أن] لا يعتبر في حصوله إلّا وجود العلّة، بدلالة أنّه لو اعتبرنا أمراً آخر لم يمنع أن يكون في قلوب الموتىٰ علوم، وإنّما لم توجب الأحوال لفقد كونهم أحياء، فلو كان قادر مُحدِث من غير قبيل الجواهر لوجب في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب الحكم له على ما بيّنّا، فلو لم يخلق هذه الذات لكانت الارادة الموجودة لا في محلّ يمتنع وجودها، لفقد من يوجب الحكم له، [و] وجبت ألّا يمتنع وجودها؛ لأنّه تعالى على الصفة التي يصحّ أن يوجب الإرادة الحكم له معها بمثله، و بهذه الطريقة أحلنا أن يكون المعنى الواحد يوجب الصفة للجملة والمحلّ، وهذه الجملة يُبطل أن يكون صانع العالم مُحدِثاً، سواء قيل إنّه جسم أو عرض أو لم يوصف بأحد الصفتين، لأنّ القسمة التي قدّمناها في اعتبار كونها قادراً، وكيفية حصوله يأتي على فساد ذلك من طريق المعنى، والعبارات لا اعتبار بها مع صحّة المعاني.

* * *

١. في الأصل: قبل.

فصل

في الدلالة على أنّ مستحقّ الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقّها

اعلم أنّه لو استحقّ كونه قادراً بعد أن لم يستحقّ ذلك، لوجب أن يكون قادراً بقدرةٍ مُحدَثةٍ، وسنبيّن فساد تعلّق كونه قادراً بمعنى مُحدَث.

فإن قيل: بيّنوا صحّة ما ادّعيتم.

قلنا: ليس يخلو استحقاقه لكونه قادراً من أحد أمرين: إمّا أن يكون حصل على سبيل الوجوب أو يكون قادراً مع جواز ألّا يكون بهذه الصفة.

فإن كان الأوّل، وجب أن يكون قادراً لنفسه أو لما عليه في نفسه، وأيّ الأمرين ثبت وجب كونه قادراً فيما لم يزل.

وإن كان قادراً مع جواز أن لايكون كذلك، وجب أن يكون قادراً لمعنى مُحْدَث.

وإن شئت أن تقول تجدّد الصفة لا يصحّ على أحد أمرين:

إمّا [أن] تجدّد مقتضيها أو يتجدّد بشرطها، ولن يتجدّد لأمرٍ معقولٍ سوى ما ذكرناه.

فإن تجدّد كونه قادراً لتجدّد المقتضي، فليس ذلك إلّا القدرة، وفساده يأتي بعون اللّه، وإن كان بتجدّد الشرط، فالشرط المعقول في كون القادر قادراً عدم المقدور وذلك غير متجدّدٍ، بل هو حاصل فيما لم يزل، فيجب حصول الصفة فيما لم يزل.

وليس لأحدٍ أن يقول: الشرط في ذلك صحّة وجود المقدور، وهذا ممّا يتجدّد ولا يثبت فيما لم يزل.

وذلك أنّ صحّة وجود المقدور تابعة لكون القادر قادراً، ولايصحّ أن يجعل كونه قادراً مفتقراً إليه ومشروطاً به؛ لأنّ ذلك يوجب تعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه وكونه به مشروطاً به، وفساد مثل ذلك ظاهر.

على أنّ الفعل فيما لم يزل كان يصحّ أن يقع في المستقبل، وليس من شرط القادر أن يصحّ أنّه الفعل في حال كونه قادراً، بل وجود الفعل في حال كون القادر قادراً عليه محال، بما سيأتي في الكتاب بمشيّة اللّه وعونه.

وليس له أن يقول: إنّ الشرط هو صحّة الفعل على الوجه الذي لايقدمه كونه قادراً إلّا

بوقتٍ واحدٍ.

وذلك أنّ أحدنا يقدر على ما يقع أنّ الشرط هو صحّة الفعل بعد أوقات، كإصابة الغرض بالسهم وما جرى مجراها، ولأنّ القدرة قد تمّت بالدليل بقائها، وهي قدرة على كلّ ما يوجد في الأحوال المستقبلة.

على أنّ الفعل إنّما يستحيل وجوده فيما لم يزل لأمرٍ يرجع إليه لا إلى القادر، وما يرجع إلى الفعل لا يحلّ بما صحّح الفعل من القادر. ألا ترى أنّ الممنوع قادر وإن تعذّر [عليه] الفعل لمانعٍ مؤثّرٍ في وجود الفعل؟

على أنّ كونه قادراً أن يجد على سبيل الوجوب لأجل حصول شبهة لم يحلّ المؤثر في ذلك من أن يكون ما هو عليه في نفسه أو كونه حيّاً، وما عليه الشيء في نفسه لا يجوز أن يكون مشروطاً بأمر منفصلٍ، وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها في كلّ حال، وإن كان كونه حيّاً هو المؤثر في كونه قادراً، وجب مثل ذلك فينا، وإن نستغني في كوننا قادرين عن القدرة، وقد دلّ الدليل على أنّ أحدنا لا يكون قادراً إلّا بقدرةٍ؛ فيجب فساد ما أدّىٰ إلى خلافه.

وإذا ثبت أنّه قادر فيما لم يزل، ثبت أنّه حيّ بوجودٍ لم يزل، لتعلّق كونه قادراً بكونه حيّاً موجوداً؛ ولأنّه لو كان حيّاً بعد [أن] لم يكن حيّاً، لوجب كونه كذلك لمعنى مُحدَثٍ، ولو تجدّد وجوده مع جواز ألّا يتجدّد، لاحتاج إلى مُحدِث ولأدّىٰ إلى وجود ما لا نهاية له من المُحدِثين.

والكلام في أنّه عالمٌ فيما لم يزل يجري أيضاً على الطريقة التي تقدّمت؛ لأنّه لو تجدّد كونه عالماً، لكاد يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد والحال واحدة؛ لأنّه لا شرط معقول تعلّق تجدّده به، وذلك يقتضي أنّه تجدّد لتجدّد علم مُحدَثٍ.

فإن قيل: ألاّ أجريتم كونه عالماً مجرى كونه مُدرِكاً وجعلتم الشرط في تجدّده وجود المعلوم، كما أنّ الشرط عندكم في تجدّد كونه مُدرِكاً وجود المُدرَك؛ فلا يجب أن يكون عالماً بعلم الحدث، كما لا يجب مثل ذلك في كونه مُدرِكاً؟

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ الإدراك يستحيل تعلّقه بالمعدوم؛ فوجب أن

يكون وجوده شرطاً في تعلّق الإدراك به، وليس كذلك العلم؛ لأنّه يتعلّق بالمعدوم والموجود على سواء، وسنبيّن ذلك.

على أنّه جرى كونه عالماً مجرى كونه مُدرَكاً في تعلّقه بشرطٍ، فيجب أن يكون المقتضي لكونه عالماً هو كونه جسماً بشرط وجود المعلوم، كما اقتضى ذلك كونه مُدرِكاً، وهذا يوجب أن يكون أحدنا متى وجد المعلوم يجب أن يكون عالماً به، لحصول المقتضي وهو كونه حيّاً، والشرط وهو وجود المعلوم، كما وجب ذلك في كون أحدنا مُدْرَكاً، وقد علمنا فساد ذلك.

والذي يدلّ على صحّة تعلّق العلم بالمعدوم كصحّته بالموجود أشياء:

منها: إنّ الفاعل للمحكم من الفعل، متى لم يكن عالماً بكيفيّة إيقاعه على وجه الأحكام قبل أن لم يفعله، /٢٦/ لم يصحّ أن يقع منه محكماً، وهذا يوجب أن يكون المعدوم معلوماً.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ العلم بما ذكرتم من الصنائع المحكمة لا يتعلّق بالمعدوم في الحقيقة، وإنّما يتعلّق بوجوده.

وذلك أنّ هذا القول يوجب أن لا يعلم العالم من الكتابة وغيرها من الصنائع المحكمة إلّا ما يوجد لا محالة في المستقبل أو وجد فيما مضى، وقد علمنا خلاف ذلك.

على أنّ العلم الذي أُشير إليه لو كان يتعلّق في حال عدم العلم بوجوده، لاستحال مع بقاء هذا العلم الجهل بوجوده، من حيث كان يؤدّي إلى الجهل بالشيء على الوجه الذي علم عليه، وفي صحّة كونه عالماً به قبل وجوده مع جهله به عند وجوده، دلالة على أنّ العلم الذي ذكرناه لا يتعلّق بوجوده.

وبعد، فإنّ العلم بكيفية إيجاد فعل الكتابة به مثلاً علمٌ جملةً لا يتعلّق بحروفٍ مخصوصةٍ، فكيف يقال: إنّه علمٌ بما يوجد منها؟ وكيف يكون العلم بالموجود منها وهو علمٌ تفصيلي، [و] هو العلم المتعلّق على سبيل الجملة، واختلافهما ظاهر؟!

ومنها: إنّا نعلم الثواب والعقاب والبعث والنشور، وكلّ ذلك معدوم، وأهل الجنّة لابدّ أن يعلموا أنّ ثوابهم دائم متّصل وإن كان معدوماً.

ومنها: إنّ أحدنا يعلم ما يقتضي من أفعال غيره، ككلامه وقيامه وقعوده وضـروب أفعاله، ولا يجوز أن يقال في هذه العلوم أنّها تتعلّق في الحقيقة بأنّ هذه الأفعال كـانت موجودة، وذلك أنّ العالم بها يُفصِّل بين حالةٍ قد كان عالماً بوجودها من قبل و بين علمه الآن بها بعد تقضيها، كما يُفصِّل بين حالتيه فيما يعلمه من وجود الجسم وكونه متحرّكاً، ولا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان من نفسه.

وممّا يقال في ذلك أيضاً: إنّا قد فصّلنا بين القديم والمُـحدَث، ولو كان المعدوم[1] يصحّ أن يعلم لما وقع هذا العلم؛ لأنّ العلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها، وإذا قيل إنّ العلم بتجدّد الوجود يكفي في ذلك، أمكن أن يقال: إنّ تجدّد الوجود إذا حصل لم يعقل منه إلّا الوجود بعد العدم، وإلّا فهو غير معقول.

فإن قال قائل: كيف يصحّ القول بأنّه تعالى عالم بالمعلومات كلّها فيما لم يزل، وهو الآن عالم بأنّها موجودة، وفيما لم يزل لا يصحّ وصفها العلم بذلك، بل كان عالماً بأنّها غير موجودة و أنّها ستوجد، وكذلك كان عالماً فيما لم يزل بأنّه غير فاعل، والآن لا يوصف بذلك، بل يوصف بالعلم بأنّه فاعل، وهذا يقتضي حـدوث العـلم عـلى مـا ذهب إليـه مخالفكم؟

قيل له: قد بيّن علماء أهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال وأزالوا الشبهة به، فقالوا: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وُجد، و بأنّه كان موجوداً إذا مضى، وإنّ تعلّق العلم لا يختلف باختلاف العبارة، كما أنّ الوقت المخصوص يـختلف العـبارة عليه، فيوصف إذا كان مستقبلاً بأنّه غد، وإذا كان حاضراً بأنّه يوم، وإذا مضىٰ بأنّه أمس، فتختلف العبارة، والمعبّر عنه غير مختلفٍ في نفسه.

وذكروا أنّ الدلالة فيما يتعلّق به، ويجري مجرى العلم فيما ذكرناه.

فأمّا الخبر الصدق، فمن حيث الفائدة والمعنى يجري مجرى العلم والدلالة، ويخالفهما من حيث الصورة والصيغة، لأنّ صيغة الخبر يختلف بالماضي والمستقبل.

والذي يدلّ على أنّ العلم بالشيء [الذي] سيوجد، هو علم بوجوده إذا وجد، أنّه لو

---

١. في الأصل: + ان.

لم يكن كذلك، لصحّ بقائه مع الجهل بوجود ذلك الشيء، مثل أن يعلم أنّ زيداً سيموت في غدٍ، ويجهل في غدٍ موته مع بقاء علمه الأوّل، و في علمنا باستحالة كونه جاهلاً بالمعلوم مع بقاء العلم الأوّل دلالة على صحّة ما قلناه من أنّ متعلّق علم الأوّل هو وجوده، وإنّما قلنا: إنّه لايَنكر وجود الجهل مصاحباً لبقاء العلم الأوّل؛ لأنّ متعلّقهما على ما يذهب إليه المخالف لايتناول وجهاً واحداً، وكلّ علمين تعلّقا بالمعلوم على وجهين، جاز[1] وجود كلّ واحد منهما مع الجهل المضادّ للآخر، إذا لم يكن أحدهما أصلاً للآخر.

وليس هذا الدليل مبنيٌّ على وجوب بقاء العلم، فيفرض بأنّه لايبقى، بل قد يجوز أن يقال: لو بقي كيف ما كان[2]، يكون الحال في جواز مصاحبة الجهل الذي ذكرناه له، فإذا علم استحالة مصاحبته له لو بقي، عَلِم أنّه يتعلّق بوجود الذات؛ لأنّ بقاء العلم لايقلب متعلّقه ويجعله متعلّقاً بغير ما كان متعلّقاً به لو[3] قيل، بل لابدّ من قولنا [إنّه] لو بقي أو وجد مثله في الثاني لصحّ الكلام؛ لأنّه إذا استحال أن يصاحب[4] الجهل لما هو مثل العلم الأوّل، صحّ أنّ الأوّل يتعلّق بما يتعلّق به الثاني من وجود الذات في الوقت الذي يوجد فيه.

ويدلّ أيضاً على ذلك: أنّ العلم بأنّه سيوجد، لو لم يكن علماً بوجوده على صفة ما ذكرناه، لكان لايخلو لو بقي إلى حال وجود ذلك الشيء المعلوم، من أن يكون علماً بأنّه سيوجد أو علماً بوجوده.

ولايجوز أن يكون علماً بأنّه سيوجد وهو موجود؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى انقلابه في حال البقاء جهلاً، وقد عُلِم أنّ بقاء الشيء لايقلب جنسه، فيجب أن يكون علماً بوجوده.

ويدلّ أيضاً عليه: أنّ العلم بأنّ زيداً سيقوم في غدٍ، لو لم يكن علماً بقيامه لكان لايُنكر أن يذكر هذا العالم أنّه كان عالماً بذلك، وإن جهل قيامه أو لم يعلمه، لأنّ ذكر العلم ليس بأقوىٰ من العلم نفسه، وإذا كان العلم الأوّل لايتعلّق لو بقي بقيامه، فَذِكره لا يمنع من الجهل بقيامه، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلّ أيضاً على صحّة ما ذكرناه: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو أخبر بأنّ زيداً سيموت، لكان ذلك الخبر دليلاً على موته، ويجب أن يكون من استدلّ به قبل موته أو في حال الموت أو بعده

---

١. في الأصل: + كلّ. ٢. في الأصل: كانت. ٣. في الأصل: + و.
٤. في الأصل: مصاحب.

سواء فيما يتولّد من العلوم المتماثلة؛ لأنّ النظر في الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يُولّد علوماً مختلفة، ولا يولّد إلّا المتماثل من العلوم.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك ويوضّحه: أنّ اختلاف العبارة لا تأثير لها في هذا البـاب؛ لأنّا[1] نعلم أنّ مَن علم شيئاً أنّه يكون في الوقت العاشر متى بقى علمه إلى الثاني، فلابدّ أن يكون علماً بأنّه سيكون في الوقت التاسع، وكذلك إذا بقى إلى الثالث يكون علماً بكونه في الثامن، وعلى هذا لو كان الأمر على ما ذكروه، لوجب أن يكون ما يتعلّق بكونه في العاشر لايكون في الثاني متعلّقاً بكونه في /٢٧/ التاسع؛ لأنّ العلمين عندهم مـختلفين، وفي وضوح فساد ذلك دلالة على أنّ اختلاف العبارة على العلم الذي جعله العلم شبهتهم في هذا الباب، لايقتضي اختلاف متعلّق العلم، وما وصفنا له تعالى بأنّه عالم فيما لم يزل بأنّ الدنيا غير موجودة، و وصفه الآن بأنّه يعلمها موجودة، فلا شبهة في مثله إذا تؤمّل حقّ التأمّل، ولم نَصفه الآن من العلم إلّا بما وصفناه به فيما لم يزل، متى أضيف تعلّق العلم بالمعلوم إلى الأوقات أو ما يُقدّر تقديرها؛ لأنّه تعالى كان عالماً فيما لم يزل بأنّ الدنيا غير موجودة في تلك الأحوال الموصوفة بأنّها لم تزل، وهو الآن عالمٌ بأنّ الدنـيا غـير موجودة في تلك الأحوال، كما كان، وإذا وصفناه الآن بأنّه عـالم بـوجودها فـي هـذه الأوقات، فما وصفناه إلّا بما كان عليه فيما لم يزل؛ لأنّه لم يزل عالماً بوجودها في هذه الأوقات.

وكذلك القول في وصفنا له بالعلم بأنّه غير فاعل فيما لم يزل، والآن فاعلٌ؛ لأنّه إذا أضيف إلى الأوقات زالت الشبهة منه.

وانتفاء العلم فيما لميزل غير انتفائه في سائر الأحوال، كما أنّ ثبوته الآن لايقتضي ثبوته فيما تقدّم، وهو عالم لم يزل وفي كلّ حالٍ بانتفاء الفعل في الوقت الذي انتفى فيه، وبثبوته في الوقت الذي ثبت فيه.

وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى، وفي أنّ المعدوم يصحّ تناول العلم له، سواء كان ممّا قد عدم بعد وجود، أو ممّا لم يوجد في وقتٍ من الأوقات، وشرحناه وبسطناه فـي

---

١. في الأصل: انا.

نقضنا على يحيى بن عدي النصراني[١] مقالته الموسومة بـ«الكلام في طـبيعة المـمكن»[٢] وذكرنا أنّ الأظهر عندنا أن يكون العلم بأنّ الشيء سيوجد هو مجموع علمين: أحدهما يتناول وجوده في الوقت الذي يوجد فيه، والآخر يتناول عدمه قبل ذلك، وأنّه لم يكن موجوداً، وتجري هذه اللفظة في أنّها عبارة عن علمين مجرى العلم بأنّ الذات متحرّكة؛ لأنّ ذلك يُنْبِئ عن كونها في المكان عقيب كونها في غيره، ومجرى العلم بالمعاد في أنّه مجموع ثلاثة علوم: أحدها يتناول وجوده، والآخر يتناول عدم قبل هذا الوجود، والآخر يتناول وجوده قبل ذلك العدم، وقوّينا هذه الطريقة بما لايحتاج إلى تكراره هاهنا، ومن أراده على وجهه وقف عليه من هناك.

❊ ❊ ❊

١. هو أبو زكريّا يحيىٰ بن عديّ بن حميد بن زكريّا المنطقي النصراني، ولد بتكريت وانتقل إلى بغداد وتتلّمذ على أبي بشر مكّي بن يونس (من كبار مترجمي بيت الحكمة) وأبي نصر الفارابي، ونبغ في المنطق والفلسفة، وكان يحذق اللغتين العربية والسريانية، ويجيد النقل عنهما، فاشتغل مترجماً في بيت الحكمة. وعُدّ من أعيان المترجمين فيها، وكان منهمكاً أشدّ انهماك في أعمال الترجمة والتأليف والتصحيح، ونظراً لخبرته في المنطق والفلسفة فقد نقل خيرة أعمال فلاسفة مدرسة حرّان السريانيين وفلاسفة اليونان أمثال ارسطو وافلاطون وأضرابهما، كما أنّ له تأليفات عديدة في علمي المنطق والفلسفة، وأقدم من ترجم له معاصره ابن النديم، قال عنه: «يحيىٰ بن عدي، إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا، كان أوحد دهره، ومذهبه من النصارىٰ اليعقوبيّة، قال لي يوماً في الوراقين ـ وقد عاتبته على كثرة نسخه ـ فقال: من أيّ شيء تعجب في هذا الوقت، من صبري، قد نسخت بخطّي نسختين من التفسير للطبري وحملتهما الى ملوك الأطراف، وقد كتبت من كتب المتكلّمين ما لا يحصىٰ ولعهدي بنفسي وأنا أكتب في اليوم والليلة مائة ورقة وأقلّ، وله من الكتب ....» توفّى سنة ٣٦٤ هـ،

الفهرست: ٣٢٢ طبعة تجدّد، تاريخ حكماء الإسلام: ٩٧، تاريخ الآداب العربية لبروكلمان: ١٢٠/٤.

٢. ذكر المترجمون لحياة الشريف المرتضىٰ ﷺ كالنجاشي وابن النديم والطوسي وغيرهم كتباً ورسائل عديدة للمرتضى ألّفها في مختلف العلوم الإسلامية منها ثلاثة كتب عدّدها النجاشي واعتبرها ردوداً منه على رسائل وكتب يحيى بن عديّ وهي: (الردّ على يحيىٰ بن عدي، كتاب الردّ على يحيى أيضاً في اعتراضه دليل الموحّدين في حدث الأجسام، الردّ عليه في مسألة سماها طبيعة المسلمين) لكن لم يذكروا هؤلاء المترجمون لحياة المرتضىٰ كتاباً أو رسالة أو مقالة له باسم (الردّ على المقالة الموسومة بالكلام في طبيعة الممكن) ليحيىٰ بن عدي، وأظن أنّ الرسالة الأخيرة التي ورد ذكرها في ترجمة النجاشي ونسبها ليحيىٰ بن عديّ باسم «الكلام في طبيعة المسلمين) وأنّ المرتضىٰ ﷺ ردّ عليه هو تصحيفٌ للرسالة التي يشير إليها المرتضىٰ في هذا الكتاب بعنوان (الكلام في طبيعة الممكن) والله أعلم.

ويبدو أنّ هذه الرسائل الثلاث تعدّ من تراث المرتضىٰ المفقود.

فصلٌ

في أنّه تعالى لا يختصُّ في ذاته بصفة زائدةٍ على ما ذكرناه، والردّ على أصحاب المائيّة

اعلم أنّ كلّ ما للعلم به طريقٌ، فإنّه لايجوز إثباته على صفة لاتقتضيها ذلك الطريق إمّا بنفسه أو بواسطة، وقد علمنا أنّ طريق إثباته تعالى هو الفعل؛ لأنّه بأفعاله يتوصّل إلى إثباته، فيجب أن تكون أوصافه مثبتة من طريق الفعل أيضاً إمّا بنفسه أو بواسطة، وهذا الكلام مبنيٌّ على موضعين:

أحدهما: إنّ كلّ شيء ثبت من طريقٍ، فمنه تثبت أحواله وصفاته.

والموضع الآخر: إنّ الفعل لايدلّ على صفة تزيد على ما أثبتناه لا بنفسه ولا بواسطة.

والذي يدلّ على الأوّل وجودنا [و] سائر المُدْرَكات كالسواد وغيره، لمّا ثبتت بالإدراك لم يصحّ أن يثبت لها صفة لاتقتضيها إدراكٌ بنفسه أو بواسطة.

وكذلك كون الجسم متحرّكاً، [فإنّه] لمّا كان الطريق إلى إثبات ذات الحركة كان هو الطريق إلى إثبات صفاتها، حتى لايثبت لها شيئاً من الصفات إلّا وكون الجسم متحرّكاً، طريق إليه بنفسه أو بواسطة.

والقول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلى الجهالات، و إلى إثبات أحوالٍ ومعانٍ له تعالى ولغيره من المُدْرَكات سوى ما عقلناه لا نهاية لها، وذلك تشكيكٌ في العلم؛ لتضادّ الذوات وتماثلها وإيجاب العلل وتأثير الأسباب.

والذي يدلّ على الأصل الثاني: أنّ الفعل بمجرّده لايدلّ إلّا على كون من صحّ منه قادراً، و وقوعه على وجه الأحكام لايقتضي إلّا كونه عالماً، و بوقوعه على وجهٍ دون آخر لايدلّ على أكثر من كونه مريداً أو كارهاً، وكونه على هذه الصفات يدلّ على كونه حيّاً، و وجوب هذه الصفات له يقتضي على رأي أبي هاشم إثبات صفة له نفسه لأجلها وجبت هذه الصفات، وليس في الفعل ولا فيما يرجع إليه ما يقتضي ما يدّعونه من المائية، فيجب نفيها.

فإن قيل: أليس أثبت أبو هاشم له تعالى صفة نفسيّة أوجبت عنده ما ذكرتموه من

الصفات، وهذا قول بمذهب ضِرار[١] في المائية في المعنى؟

قلنا: لم يثبت أبو هاشم إلّا ما اقتضاه الفعل، لأنّه لم يثبت بالفعل عند كونه تعالى على الصفات التي ذكرناها، ووجبت له هذه الصفات، واستحقّها على خلاف ما يستحقّها غيره، أثبته تعالى على صفةٍ تقتضي ذلك، لم يثبت على كلّ حال إلّا ما اقتضاه الفعل، فإن كان ضرار إنّما عنى بالمائية هذا[٢] الحال التي أثبتها أبو هاشم، فقد أصاب المعنى من وجهٍ.

وأخطأ في قوله: إنّ اللّه تعالى يعلم نفسه عليها وأنّ غيره لا يعلمه كذلك؛ لأنّا قد علمنا بالدليل كونه تعالى على هذه الحال المخصوصة.

وأخطأ في قوله: إنّه يُدْرِك نفسه عليها، ونُدْرِكه نحن يوم القيامة أيضاً عليها؛ لأنّ الإدراك مستحيلٌ على ذاته تعالى بما سيأتي في الكتاب بعون اللّه.

وأخطأ أيضاً في العبارة، وتسميته هذه الصفة بأنّها مائية؛ لأنّ أحداً من الأُمّة لا يستعمل هذه اللفظة فيه عزّ وجلّ، كما لا يستعمل الكيفيّة والكميّة؛ لأنّ المائية لا تستعمل إلّا فيما له نظير.

وممّا يدلّ أيضاً على بطلان قوله بالمائية: إنّه لا يصحّ إثبات الذات على صفة ثبوتها في جميع الأحكام المعقولة كانتفائها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الجهالات و إلى إثبات ما لا يتناهى من الصفات، ولهذا لا يجوز أن يجعل في المحلّ معنىً يختصّه إلّا ويحصل للمحلّ معه حكمٌ لولاه لما حصل، وقد علمنا أنّ هذه المائية التي أشاروا إليها لا حكم لها يقف عليها، حتى أنّها لو لم تثبت لم تكن حاصلاً، فيجب نفيها.

فإن قيل: فأيّ حكمٍ لكونه تعالى مُدْرِكاً؟

قلنا: إنّ كونه تعالى غنيّاً لا يثبت إلّا معه، كما أنّ الحاجة تثبت معه فينا، وهذا حكمٌ معقول.

وقد قيل: إنّ الذي يجب في الصفة أن يكون لها حكمٌ في موضعٍ من المواضع وليس بواجب ذلك في كلّ مكان، ولا وجهٌ ما لكونه مُدْرِكاً حكمٌ، وهو علم المُدْرَكات مفصّلاً.

والمائية التي ادّعوها لا حكم لها على وجهٍ من الوجوه. / ٢٨ /

---

١. هو أبو عمرو ضِرار بن عمرو القاضي، كان تلميذاً لواصل بن عطاء ثمّ انصرف عنه وأسّس (الضراريّة)، ويبدو أنّه كان لا يزال حيّاً حوالي سنة ١٨٠ هـ.

٢. في الأصل: هذه.

ويمكن أن يقال زائداً على ذلك: إنّ كون المُدرِك مُدْرِكاً يقتضيه كونه حيّاً، وإنْ كان مشروطاً، وما تقتضيه الصفة ويجب فيها[1] جارٍ مجرى الصفة وكالجزء منها، وإذا كان لكونه حيّاً حكمٌ معقول، فذلك الحكمُ كأنّه حكم كونه مُدْرِكاً؛ لاقتضاء الصفة الأخرى، ومثل ذلك لايمكن في المائية، وتعلّق ضرار في هذا الباب باطلاق الأمر إنّه أعلم بنفسه منّا، من ركيك الشبه؛ لأنّ ذلك يوجب عليه:

أوّلاً: إثبات مائية له أخرى لايعلمها إلّا أنبيائه عليهم السلام؛ لأنّ من أطلق أنّه تعالى أعلم بنفسه منّا، مطلقٌ أنّ أنبيائه عليهم السلام أعلم به منّا.

ويوجب أيضاً أنّ للذوات كلّها أيضاً مائيّات ينفرد بعلمها دوننا؛ لأنّهم يطلقون أنّه أعلم بكلّ شيء منّا.

على أنّه[2] لما اطلق من ذلك معنىً صحيحاً، وهو أنّه تعالى عَلم[3] من كونه قادراً على الأشياء، ومُدْرِكاً لها على سبيل التفصيل ما لايتناهى إليه علومنا.

ويمكن أن يقال: إنّه يعلم من أفعاله وأوصافه ما لايعلمه غيره، كما يقال في أحدنا: إنّه أعلم بنفسه من غيره، والمراد بذلك ما يرجع إلى أخلاقه وأفعاله وعاداته، وكلّ ذلك واضح.

***

فصلٌ

في ترتيب العلم بهذه الأحوال

اعلم أنّ أوّل العلوم من أحواله كونه تعالى قادراً؛ لأنّها الحال التي يقتضيها مجرّد الفعل، فإذا عُلم ذلك صحّ أن يفسّر بأن بهذا العلم و في حاله و في حالة العلم بأنّه حيٌّ موجودٌ قديمٌ، بأن يكون قد علم من قبل ذلك أنّ القادر لايكون إلّا حيّاً موجوداً، وأنّ الحوادث لابدّ من أن تنتهي إلى صانع قديم، فإن لم يكن قد تقدّم علمه بما ذكرناه صحّ أن يُبْتَدَءَ الاستدلال بكونه قادراً على أنّه حيٌّ موجودٌ، ويجوز قبل أن يُستدلّ على أنّه حيّ موجودٌ، الاستدلال على أنّه عالمٌ بما وقع من أفعاله المحكمة، والعلم بهذه الصفة يعني

١. في الأصل: عنها. ٢. في الأصل: ان. ٣. في الأصل: اعلم.

كونه عالماً لابدّ من تأخّرها عن العلم بكونه قادراً، ولايجوز من مقارنتها لها ما......[1] في كونه حيّاً موجوداً، وإذا علمه حيّاً، فإن كان قد علم من قبل أنّ من حقّ الحيّ أن يُدْرِك المُدْرَكات إذا تكاملت الشروط، وأن يكون سميعاً بصيراً، علمَ أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ مع العلم بأنّه حيّ.

وإن لم يتقدّم له ذلك استُدلّ بكونه حيّاً على أنّه سميعٌ بصيرٌ.

وأمّا صفته تعالى الذاتيّة، فإنّه يعلمها الناظر مع علمه[2] وجوب هذه الصفات التي ذكرناها له أو وجوب واحدةٍ منها، وكونه مريداً وكارهاً يُعلم بخطابه.

ولايصحّ أن يَعلم قبل أن [يكون] بعلمٍ عالماً؛ لأنّه إن عُوّل في الاستدلال على ذلك على كونه آمراً ومُخبراً، [ف]هو مبنيٌّ على السميع الذي لايصحّ إلّا بعد صحّة كونه عالماً.

وإن استُدلّ بأنّ العالم بما فعله إذا كان يختاره لغرض يخصّ الفعل، لابدّ أن يريده متى لم يكن ممنوعاً من الإرادة، فبناؤه على أنّه واضح.

وكذلك إن استُدلّ بأنّه لو لم يقصد بخلقنا تعريضاً للنفع، لم يكن حكمةً وكان قبيحاً، فإنّه لايتمّ إلّا بعد أن يبني على أنّه لايختار القبيح والحدث، وأنّه لايختار ذلك مبنيٌّ على أنّه عالم لا محالة، فبان ما ذكرناه.

***

فصلٌ

في أحكام هذه الأحوال وما تقتضيه وتؤثّره

اعلم أنّ حكم كونه تعالى قادراً، صحّة إيجاده ما قدر عليه، ولايحتاج إلى التقيّد فيه بذكر انتفاء الموانع، وإن احتيج إلى ذلك فينا، لاستحالة الموانع عليه، كما لم يحتجّ في كونه مُدْرِكاً إلى اشتراط انتفاء الأوقات، كما اشترطناه فينا؛ لاستحالة الأوقات عليه تعالى.

فإن قيل: كيف يكون قادراً فيما لم يزل، والفعل لايصحّ [وجوده] فيما لم يزل؟

قلنا: الفعل إنّما لايصحّ وجوده فيما لم يزل، فأمّا صحّة إيجاده على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه فثابتةٌ لم يزل، كما أنّ الفعل وإن لم يصحّ وجوده في حال وجود القدرة عليه،

---

١. في الأصل بياض.
٢. في الأصل: علم.

فإنّه يصحّ أن يوجد بها على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه، فثابتة لم يزل، ويوصف في ابتداء حال القدرة بأنّه يصحّ على هذا التفسير.

إمّا حكم كونه تعالى عالماً، فهو صحّة المحكم من الأفعال منه، أمّا على سبيل التحقيق أو التقدير، ولايلزم على هذا الحدّ ألّا يكون عالماً بأفعال غيره، ولأنّما لايكون قادراً عليه وبما ليس بمقدور في نفسه؛ لأنّ كلّ ذلك لو قدّرناه مقدوراً له، لصحّ أن يفعله محكماً، فلهذا قلنا تحقيقاً أو تقديراً.

وقد يؤثّر أيضاً كونه تعالى عالماً في غير ذلك؛ لأنّ الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوماً لأجل كونه عالماً.

ويؤثّر أيضاً كونه عالماً بالثواب، وأنّه سيفعله و يفيد من يستحقّه في حسن التكليف.

فأمّا حكم كونه موجوداً فهو تصحيح كونه عالماً قادراً، وأحكام كونه قديماً، هي نفي صفات المُحْدَثات عليه، كالجسميّة وأن يكون مُدْرَكاً وغير ذلك.

فأمّا كونه حيّاً فحكمه صحّة كونه تعالى عالماً قادراً، وأن يُدْرِك عند وجود المُدْرِك.

فأمّا كونه مُدْرِكاً، فقد بيّنّا أنّ حكمه ثبوت الغناء وانتفاء الحاجة، لأنّهما يترتّبان على صحّة الإدراك، من حيث أنّ المحتاج هو الذي يَحتاج أن يُدْرِكَ ما يشتهيه أو يحتاج أن يندفع عنه ما يدركه وهو نافر، والغني هو الذي لايحتاج إلى ذلك، فصحّة الإدراك مراعاة [ذلك] في هذا الباب على ما نرى.

وقد قال قوم:إنّ حكم هذه الصفة أنّ معها يصحّ العلم بالمُدْرَكات على سبيل التفصيل؛ لأنّ الأكمه لايصحّ أن يعلم ذلك، من حيث لم يكن مُدْرِكاً.

وهو غير صحيح؛ لأنّه غير ممتنع أن يخلق اللّه تعالى في قلب الأعمى العلم بالمُدْرَكات على التفصيل، وقد تقدّم في جملة ما قلناه إنّ الصفة لايجب أن تكون لها حكم في كلّ مكان، وإنّما يجب أن يختصّ بحكم يُبيّن به من غيرها، وأن يثبت في موضع دون آخر، وحكم هذه الصفة فينا ظاهر، وقد بيّنّا وذكرنا أيضاً وجهاً آخر، وهو أنّها من حيث لم ينفصل عن كونه حيّاً كانت أحكام كونه حيّاً كأنّها حاصلة، لكونها مُدْرَكاً.

فأمّا حكم كونه مريداً وكارهاً، فهو وقوع أفعاله خبراً و أمراً ونهياً، و إمكان هذه الصفة

أيضاً يكون متعيّناً ومعاقباً[1] إلى غير ذلك.

فأمّا حكم الصفة الذاتية، فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالماً قادراً حيّاً فيما يزل، على وجهٍ لايكون لغيره.

***

فصلٌ

في ذكر جملة من الاستدلال بالشّاهد على الغائب /٢٩/

اعلم أنّا إنّما أوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات؛ لأنّ كثيراً ممّا مضى ويمضي، بل جميعه مبنيٌّ عليه، فلابدّ من الإشارة فيه إلى جملة كافية.

واعلم أنّ معنى قولنا في الشيء «أنّه شاهد» إنّه معلوم، ومعنى قولنا «غائب» إنّه غير معلوم؛ لأنّا إنّما نستدلّ بما يعلم على ما لايعلم، وليس الاعتبار بكون ما يستدلّ به مشاهداً ولا حاضراً، بل الاعتبار بكونه معلوماً على الوجه الذي له يدلُّ، ويكون ما استُدلّ عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة.

والذي يُبيّن ذلك أنّ كونه حاضراً مشاهداً إذا حصل، ولم يُعلم على الوجه الذي يدلّ، ويكون ما استُدلّ عليه غير معلومٍ لنا على الوجه الذي نطلبه بالدّلالة، لم يمكن الاستدلال به، ومتى علمه من الوجه الذي ذكرناه، أمكنه أن يستدلّ به، وإن كان غائباً غيرُ حاضرٍ و لامشاهدٍ، ولهذا يُستدلّ بوقوع تصرّف زيد من جهته وهو معلوم لنا على أنّه قادر من حيث لم يكن معلوماً لنا، وقد قسم الاستدلال إلى أربعة أقسام:

أوّلها: مبنيٌّ على الإتفاق في طريقة إثبات الحكم ومعرفته.

وثانيها: طريقة التعليل إذا وقع الاشتراك في العلّة.

وثالثها: وقوع الاشتراك في أحكام قد عُلم استنادها إلى صفات مخصوصة.

ورابعها: إثبات الحكم بالمزية والترجيح، وإن لم تظهر العلّة.

فمثال الأوّل: أن يثبت أحدنا قادراً بطريقة صحّة الفعل، ثمّ يثبت القديم تعالى، وكلّ من صحّ منه الفعل كان[2] قادراً؛ لأنّ الطريقة في الكلّ واحدة غير مختلفة، ولانحتاج فيها إلى

---

١. هكذا تُقرأ الكلمة المكتوبة في الأصل.

٢. في الأصل : منه.

استعمال القياس.

ومثال الثاني: أن نعلم أنّ المُـحْدَث يتعلّق بنا، ويحتاج إلينا في حدوثه، فنقيس الغائب على أفعالنا للاشتراك في العلّة، وكذلك نعلم أنّ علّة قبح الكذب العاري من نفعٍ أو دفـع ضرر، هي كونه كذباً، فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر في باب القبح.

ومثال الثالث: أن نعلم كون أحدنا آمراً أو مخبراً، فإنّ المؤثر في صحّة ذلك منه كـونه مريداً قادراً، [ولمّا] علمناه تعالى آمراً ومُخبراً، علمناه مُريداً.

ومثال الرابع: أن نعلم في الشاهد أنّ أفعالاً مخصوصة يحسن مع الظـن، فـنعلم أنّـها بأن يَحْسن عند العلم، وله المزيّة على الظنّ أولي.

واعلم أنّ الدلالة لابدّ أن تكون فعلاً وحادثةً في الأصل، أو ممّا يتقدّر بقدر الفـعل، ومثال ما يُستدلّ به من الأفعال أوسع ممّا يذكر.

فأمّا ما يتقدّر بتقدير الفعل، فكالاستدلال بجواز العدم في العرض على حدوثه؛ لأنّ العدم وتجدّده تقدر تقدير الحدوث، ويُنزّل في باب الاستدلال جوازه بمنزلة وقوعه، وإن كان ربّما قيل في هذا الوجه وما أشبهه: إنّ النظر غير واقع في دليل على الحقيقة، بل يسمّى ما يقع العلم عنده هاهنا طريقة النظر، هذا إذا كان النظر في نقص أحوال الذات، ليُعلم لها حال أخرى.

فأمّا إذا كان المعلوم غير المنظور فيه، فلا شبهة في التسمية بالدليل والاستدلال.

وكلّ هذا خلاف في العبارة[١] المؤثرة[٢] في المعاني، ومن حقّ الدليل أن يدلّ على أحد وجهين:

إمّا على ما لولاه لم يصحّ، كدلالة الفعل على كون فاعله قادراً وما أشبهه.

أو على ما لولاه لم يحسن أو لم يجز، كدلالة المعجز على صدق النبي ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ من حيث لولا صدقه لما أحسن أخباره وما أشـبه ذلك مـمّا يـرجـع إلى الدواعي.

واعلم أنّ شرائط ما يصحّ الاستدلال عليه ثلاث:

---

١. في الأصل: عبارة.
٢. في الأصل: المؤثر.

أوّلها: أن يكون في نفسه معقولاً؛ لأنّه إذا لم يكن بهذه الصفة، لم يمكن اعتقاده، وما لايمكن اعتقاده لايصحّ أن يُطلب بالدليل.

وثانيها: أن لايكون معلوماً للناظر فيه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة؛ لأنّ العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه.

وثالثها: أن يكون الدليل منّا ينافيه ومتعلّقاً به.

و أعلم أنّ الدليل لكلّ حال أو حكم غفلنا عنه، يجب أن يكون سائغاً متى أمكن؛ لأنّ التعليل هو نظرٌ وطلب المعرفة، والأصل جواز مثل ذلك، إلّا أن يكون مؤدّياً إلى فسادٍ فيمنع منه، وإنّما يؤدّي إلى الفساد على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون بأيّ شيء عُلّل كان فاسداً، مثل تعليل اختصاص المحلّ بذاتٍ دون ذات أخرى من جنسها وما أشبه ذلك.

الوجه الآخر: المانع من التعليل أن يكون فيه عودٌ على الحكم أو الصفة بالنقض، ومثاله تعليل صفة الذات وأن يلتمس ما له[١] السواد سواداً، وجهة اختصاصه بذلك دون البياض؛ لأنّ تعليل ذلك يُخرج الصفة من أن تكون ذاتية ويُبطل حكمها ويؤدّي إلى أنّه لا غاية للتعليل ولا انقطاع.

فأمّا ما يصحّ التعليل به، فأحسن ما خُصّ به أن يقال: إنّ التعليل يقع:

إمّا بالذات وما يرجع إليها.

أو بالفاعل وما يتبعه،

أو بأمرٍ موجب وما يعود إليه.

فمثال الأوّل: نحو كون الجوهر متحيّزاً، وما يُدْرَك عينه لذوات المُدْرَكات من الصفات.

ومثال الثاني: الذي يُعلّل بالفاعل وبكونه قادراً.

ومثال الثالث: كون المحلّ في جهةٍ من الجهات، فإنّه مُعلّل بالكون وكون أحدنا معتقداً ومريداً؛ لأنّه يجب عن معانٍ أوجبت له هذه الصفات.

ولهذه الجملة التي ذكرناها شرحٌ يطول وتفصيلٌ يخرج بإيراده عن الغرض في هذا الكتاب، وفيما أوردناه كفاية.

* * *

---

١. في الأصل: + كان.

فصلٌ

في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدّم ذكره من الصفات، وأنّه يستحقّها لذاته لا لمعانٍ

ليس يخلو تعالى من أن يكون مستحقّاً لهذه الصفات لمعان أو لا لمعان:

فإنّ استحقاقها لمعان لم تخلُ تلك المعاني من أن تكون موجودة أو معدومة أو لا يوصف بشيء من ذلك.

فإن كانت موجودة لم تخلُ من أن تكون قديمة أو مُحْدَثة أو لا يوصف بكلّ واحدة من الصفتين.

وإذا بطلت أقسام المعاني كلّها لم يبق إلّا أن يكون مستحقّاً لها لذاته أو لما هو علّة في ذاته؛ لأنّ ما ينقسم إليه ما لا يستحقّ لا لمعنىً من الصفات هو الذات وما رجع إليها والفاعل، ولا شبهة في أنّ الفاعل هاهنا لا يصحّ الاعتراض به؛ لأنّا قد بيّنّا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل، والفاعلُ لا يجوز /٣٠/أن يتعلّق به ما يثبت فيما لم يزل، وإنّما يتعلّق به الأمور المتجدّدة.

***

فصلٌ

في أنّه [تعالىٰ] لا يستحقّها لمعانٍ معدومة

فأمّا ما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يستحقّ هذه الصفات لمعان معدومة، هو أنّه لو كان عالماً بعلمٍ معدوم، وقد ثبت أنّ للعلم ضدّاً ينافيه، وهو الجهل، وهذا الضدّ معدومٌ لعدم العلم، فيجب أن يكون عالماً جاهلاً في حال واحدة؛ لأنّه ليس لأحد الأمرين من الاختصاص به إلّا ما للآخر، وفي استحالة ذلك دلالة على فساد ما أدّىٰ إليه.

ويدلّ أيضاً على ذلك: إنّ العلم لا يكون علماً لجنسه، وإنّما يحصل بهذه الصفة لوقوعه على وجهٍ، وهذا ممّا يُستدلّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون اللّه.

وإذا كان المعدوم لا يتأتّىٰ فيه ما به[1] يكون العلم عِلْماً، من وقوعه على وجهٍ، لم يصحّ

١. في الأصل: له.

أن يكون تعالى عالماً بعلم معدوم.

وممّا يدلّ على ذلك أيضاً: ما قدّمنا ذكره من أنّ المتعلّقات بأغيارها لانفسها يخرجها العدم من التعلّق، وهذه الطريقة تدلّ على استحالة كونه قادراً بقدرة معدومة، كما يدلّ في العلم.

والذي يدلّ على أنّه لايجوز أن يقدر بقدرة معدومة، وهو أنّ القدرة من حكمها صحّة الفعل، ولايصحّ الفعل بها إلّا بعد أن يستعمل محلّها في الفعل أو في سببه، وإذا كان هذا الحكم لايصحّ فيها وهي معدومة، ثبت أنّها لا توجب كون القادر قادراً إلّا مع الوجود.

فإن قيل: وما الدليل على ما ادّعيتموه في حُكم القدرة؟

قلنا: الدليل عليه أنّ أحدنا قد يخفُّ عليه حمل الشيء الذي يستعين على حمله بيمينه وشماله، عمّا كان عليه لو حمله بإحدى يديه، و ربّما يأتي منه مع الاستعانة باليدين حمل ما يتعذّر بإحداهما، مع أنّ قدر كلتا[١] يديه بمنزلة واحدة في إيجابها كونه قادراً، فلو لاصحّة ما ذكرناه من حكم القدرة، لم يجب هذا الذي قضينا بوجوده على كلّ حال، وفي علمنا بوجوبه دلالة على أنّ مِن حكم القدرة ما بيّنّاه، وأنّ الفعل بقدر اليسار في اليمين إنّما يتعذّر من حيث لم تكن موجودة في اليمين؛ لأنّه قادر بالجميع.

والذي يبيّن أنّ هذا الحكم إنّما وجب في القدرة لأمر يرجع إلى أنّها قدرة، وكونها ممّا يصحّ الفعل بها، إنّا وجدنا العلم والإرادة يشاركانها في شأنيّة الصفات المعقولة، سوى اقتضاء صحّة الفعل، ولايشاركانها في هذا الحكم الذي ذكرناه. ألا ترى أنّا نفعل الكتابة بأيدينا لمكان العلم الحالّ في القلب، وكذلك نفعل الخبر خبراً لمكان الإرادة الموجودة في القلب؟ ولا يقف ذلك على استعمال محلّ العلم أو الإرادة في الفعل ولا في سببه، ومثل هذا لايسوغ في القدرة، فثبت أنّ هذا الحكم يختصّها لما هي من اقتضاء صحّة الفعل، فوجب استحالة الفعل بها وهي معدومة.

فإن قيل: ولم لايجوز أن يكون المعدوم حالاً في غيره؟

قلنا: لو صحّ ذلك، لوجب أن يتضادّ السّواد والبياض على المحلّ في حال عدمهما،

---

١. في الأصل: كلتى.

وهذا يقتضي استحالة عدمهما عن المحلّ في حال واحدة كما وجب، لما تضادّا في الوجود استحالة وجودهما في المحلّ في حالة واحدة، ونحن نعلم خلاف ذلك؛ لأنّ الجسم الآخر قد انتفى عنه السواد والبياض معاً في حالة واحدة[١]. والذي يدلّ على أنّه تعالى لايجوز أن يكون حيّاً بحياة معدومة، أنّ الحياة لها تأثير في محلّها؛ لأنّها تصيّره بعضاً للحيّ.

وممّا يصحّ به الإدراك بما لأجلها[٢]، هذا الحكم الذي ذكرناه، [بأن] يجب لما هي عليه في نفسها و وجودها، من غير أن يوجب الحكم الذي ذكرناه للمحلّ، كوجودها من غير إيجاب صفة للحيّ، في أنّه يقتضي قلب جنسها و تحريفها[٣] عن صفتها الذاتية، وقد علمنا أنّ هذا الحكم لا يتأتّىٰ في الحياة وهي معدومة، فيجب أن يُقضىٰ على استحالة كون الحيّ بها حيّاً في هذه الحال.

وأيضاً: فإنّ الحياة لجنسها تؤثر في تصيّر الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، و لايكون كذلك إلّا إذا كانت موجودة في محلّ، وكانت الأجزاء المتضمّنة إلى محلّها فيها أجزاء من الحياة. ولهذا لايجوز وجودها في الجزء المنفرد ولا في الجزء المضموم إلى أجزاءٍ لا حياة فيها، وكلّ هذا يستحيل مع العدم.

على أنّه تعالى شيءٌ واحدٌ، وكونه شيئاً واحداً، يحيل عليه حكم الحياة الذي هو تصيرها الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد.

***

فصلٌ

في أنّه [تعالىٰ] لا يستحقّها لمعانٍ لا توصف

فأمّا الكلام على من امتنع من الوصف، لما به كان عالماً و حيّاً و قادراً بالوجود أو العدم والحدوث أو القِدم، فلم يُدخله في جملة الأقسام؛ لأنّه مفهوم معقول، لكن الآن بعض الناس تعلّق به وجعله شُبهة، فلابدّ من بيان ما فيه، وخلاف هؤلاء لايخلو من أن يكون في المعنى أو عبارة.

---

١. في الأصل: + و نحن نعلم خلاف ذلك لأنّ الجسم الآخر قد انتفى عنه السواد و البياض معاً في حال واحدة.

٢. في الأصل: + و.

٣. في الأصل: حروفها.

والخلاف في المعنى: هو أن يقولوا: إنّه ممكنٌ ،و أمر معلوم أن يخرج من كونه ثابتاً وغير ثابت، وشيء ثابت أنّه يعرى من أن يكون متقدّم الوجود ولا ابتداءَ لثبوته وبين أن يكون وجد بعد أن لم يكن موجوداً.

وهذا لايصحّ من كامل العقل، العلم بأنّ كلّ صفتين اقتضت إحداهما نفي ما أثبتته الأخرى، فمحالٌ أن يعرى شيءٌ من المعلومات منهما، ولابدّ من أن يكون على إحداهما، والذي بنينا عليه الكلام[1]، هو المعنى دون العبارة والأسماء، وإذاكان معنى الوجود والعدم والحدوث أو القدم لابدّ من أن يكون حاصلاً بهذه المعاني، فلا ضرر في الامتناع من العبارة؛ لأنّه غير مُخلٍّ بما قصدناه.

وليس لأحد أن يقول: كيف يكون ما دلّهم معلوماً ضرورة، وقد خالف فيه ابن كلاب[2] وسليمان بن جرير[3] ومن تابعهما؟

وذلك أنّ خلاف هؤلاء عند التحقيق يرجع إلى العبارة دون المعنى.

وأمّا الخلاف في العبارة: والامتناع من إجراء الوصف على ما هو ثابت، فإنّه موجود على ما هو موجود فيما لم‌يزل بأنّه قديم، فالذي يُسقطه الرجوع إلى اللغة وموضوعها، وقد علمنا أنّ أهل اللغة وضعوا قولهم «موجود» للتفرقة بين الثابت والمنتفي، وقولهم «قديمٌ» الأزلي الوجود ليفرّقوا /٣٢/ بينه وبين المتجدّد الوجود، من غير أن يخطر ببالهم كون ما يوصف بذلك ويُفرَّق بينه وبين غيره صفةً أو موصوفاً، فيجب على مقتضى اللغة أن يجري ما أجروا من الأوصاف في كلّ موضع عقلنا ما عقلوا، فيما أجروا من أجله الإسم

---

١. في الأصل: + و.

٢. هو أبوعبدالله بن كلاب، من قُدامىٰ المتكلّمين وينتسب إليه فرقة «الكلابيّة» وكان يقول: إنّ كلام الله تعالىٰ هو معنىً أزلي قام بذاته تعالىٰ، مع أنّه شيء واحد: **توراة**، و**إنجيل**، و **زبور**، و **فرقان**، وأنّ هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالىٰ، وفرقوا بين الشاهد والغائب.

٣. هو سليمان بن جرير مؤسّس إحدى الفرق الزيديّة الثلاث المسمّاة بـ(السليمانيّة)، كان يعتقد بجواز إمامة المفضول على الفاضل، وصحّتها ومشروعيّتها، وعليه اعترف بإمامة أبي بكر و عمر، وكان يقول: إنّ البيعة طريق الإمامة، وقال بكفر عثمان وعائشة وطلحة والزبير و معاوية وغيرهم ممّن حارب عليّاً عليه السلام وخرجوا على إمامته. إتُّهم سليمان بأنّه دبّر بأمر من الرشيد العباسي مكيدةً فقتل إدريس بن عبداللّه الحسني مؤسّس دولة الأدارسة بالمغرب بالسّم.

وأفادوه به؛ لأنّ الامتناع من ذلك نقص لِلغة وخروج عنها، فلا فرق بين من خصّ بهذه الأوصاف بعض الذوات دون بعض مع الاشتراك في الفائدة، وبين من خصّ بذلك بعض الأوقات أو بعض الأماكن، وكلّ هذا نقص للغة.

فإن قالوا: معنى قولنا «إنّ الصفات لاتوصف» إنّه لايجري عليها من الأوصاف ما يفيد قيام المعاني بها، [فـ]لا تستحقّ الأحوال المعاني[1].

قيل لهم: إذا كان هذا مرادكم فهو صحيحٌ في المعنى، إلّا أنّه لايقتضي الامتناع من الوصف بأنّها موجودة أو قديمة؛ لأنّ ذلك لايقتضي قيام المعاني، بل يفيد التفرقة التي قدّمنا[2] ذكرها.

فإن قالوا: بل الموجود عندنا موجودٌ بوجودٍ والقديم قديمٌ بقدم، فلهذا منعنا من وصف الصفات بذلك.

قلنا: الذي يبطل ذلك ما تقدّم من أنّ أهل اللغة لم يبتدئوا بقديمٍ وموجود، إلّا الأحوال والفروق التي ذكرناها، بدلالة أنّهم يجرون ذلك على ما عقلوا له الحكم الذي ذكرناه، وإن لم يعتقدوا معنىً هو وجود أو قدم، لا على جملةٍ ولا على تفصيل، ولهذا يصفون العَرَض بأنّه موجودٌ، كما يصفون الجسم بذلك، وإن لم يجيزوا على العرض قيام المعاني؛ لأنّه لو كان الموجود موجوداً بوجود وكان القديم قديماً بقدم، لأدّى إلى أنّ الذات لا توجد حتى يوجد ما لا نهاية له من الذوات، وذلك ما قد بُيّن فساده في غير موضع.

هذا على تجاوز منا لما ادّعوه من أنّ العلم والقدرة وما أشبههما صفات على الحقيقة، وذلك عندنا باطلٌ؛ لأنّ الصفة والوصف عند أهل اللغة واحد لا فصل بينهما، كما لا فصل بين قولهم «وعد وعدة» و«وجه وجهة» و«وزن وزنة»، وإنّما يجرون ذلك على الأقوال دون ما ليس بقول من المعاني، ولهذا يقولون وَصَف فلانٌ فلاناً بوصفٍ حسن، وصفة حسنة، ويسمّونه على الوجهين واصفاً، ولولا أنّ ذلك الوصف هو الصفة ما جاز ذلك، على أنّ الصفة لو كانت هي المعنى دون القول، لكان مَن فَعَل الحركة في نفسه أو غيره يقال: وصف نفسه أو غيره بأنّه متحرّك، ولوجب أن يكون للأخرس[3] [ما] لايمنع من الوصف،

---

١. في الأصل: للمعانى. ٢. في الأصل: قدمناها. ٣. في الأصل: للحرس.

كما لايمنع من فعل المعنى، وهذا ظاهر الفساد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ واصفاً مشتقٌّ من فعل الوصف، لا من فعل الصفة، ومن فعل الحركة، فقد جعل الصفة دون الوصف.

وذلك إنّا قد بيّنّا أنّ أهل اللغة لايُفرّقون بين الوصف والصفة، على أنّ واصف إذا كان إسماً للفاعل [و هو] الوصف، فما المشتقّ من الصيغة[1] للفاعل، ومن شأنهم أن يستقوا من كلّ الحوادث الظاهرة لهم المثمرة أسماء الفاعلين.

على أنّ هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة؛ لأنّهم يجرون على هذه المعاني أوصافاً كثيرة، مثل قولهم «معلوم» و «شيء» و«علم» و«قدرة» و«حياة» وغير ذلك، وليس كلاب[2] يصفها مع ذلك بالوجود، وإذا جاز أن توصف بما ذكرناه، و لايمنع كونها صفات منها، جاز أن توصف بما امتنعوا منه من القدم وغيره.

***

فصلٌ

في أنّه [تعالىٰ] لا يستحقّها لمعانٍ مُحْدَثة

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لايستحقّ الصفات التي ذكرناها لمعان مُحْدَثة، فهو أنّه لو كان قادراً بقدرة مُحْدَثة، لوجب أن يكون هو الفاعل لها، ومن حقّ الفاعل أن يكون قادراً قبل أن يفعل، وإذا كان لايقدر إلّا بقدرة يفعلها، ولايصحّ أن يفعلها إلّا بعد أن يكون قادراً، لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه واستحالا معاً.

فإن قيل: دلّوا على أنّه لو قدر بقدرةٍ مُحْدَثة لكان هو المُحْدِث لها؟

قيل: لو فعل تلك القدرة غيره تعالى، لم يخلُ من أن يكون قادراً لنفسه أو بقدرة، وليس يجوز إثبات قادر لنفسه سواه تعالى، لما نذكره في باب التوحيد، والقادر بقدرةٍ لايتأتّىٰ منه فعل القدرة، على أنّ ذلك القادر بقدرة لابدّ أن يكون الفاعل لقدرته غيره، فأمّا أن يؤدّي إلى ما لا نهاية له من الفاعلين، أو الاستناد إلى مُحْدِث قادرٍ لنفسه يفعل القدرة، وهو المطلوب في هذا الموضع.

---

١. في الأصل: الصفة.

٢. أي أبوعبدالله بن كلاب.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ القادر بقدرة لايتأتّىٰ منه فعل القدرة؟

قلنا: لوجوه:

أوّلها: إنّا قد بيّنّا أنّ القدرة وإن اختلفت بمقدورها، لايختلف في الجنس، وإذا تعذّر على أحدنا فعل القدرة بما فيه من القدر، دلّ على القدرة خارجة من مقدور القدر على كلّ حال.

والذي يبيّن ما ذكرناه، إنّ أحدنا قد تدعوا الدّواعي إلى زيادة حاله في كونها قادراً، فلو كانت قدرة متعلّقة بالقدر، يصحّ أن يفعلوا، وإن يتبيّن من حاله الزيادة في كونه قادراً، وهذا يتبيّن بالقدر لا بفعل القدر.

وثانيها: إنّ القدرة لاتتعلّق به تعالى، إلّا إذا وجدت في غير محلّ، على حسب وجود إرادته، ومن كان قادراً بقدرة لايصحّ أن يفعل إلّا مباشراً أو متولّداً، وليس يصحّ أن يتولّد الشيء عن السبب في غير محلّه، إلّا إذا كان ذلك السبب ممّا يختصّ بجهة كالاعتماد، وليس يجوز أن يولّد الاعتماد قدرة في غير محلّ ولا شيئاً ممّا يولّده على هذا الوجه؛ لأنّه لايولّد إلّا في جهته، فذاك يجب على هذا أن تكون القدرة أو غيرها ممّا يولّده الاعتماد موجوداً في الجهة التي هي جهة الاعتماد، وكلّ شيء يوجد في جهةٍ لا على سبيل التبع لغيره، فلابدّ من أن يكون ذا حجم وحيّز، ولايصحّ على هذه المعاني ذلك بعد أن[1] يكون الاعتماد مولّداً لها.

وثالثها: إنّ القادر بقدرة لايكون إلّا جسماً، والجسمُ ـ على ما بيّنّاه ـ لايكون إلّا من فعل القديم تعالى، [و]على فرض [كون] هذا السائل قادراً ولا حيّاً فكيف فعل هذا الجسم؟

وممّا يدلّ على أنّ القديم تعالى لايجوز أن يكون قادراً بقدرة مُحْدَثة، أنّ تلك القدرة لا تخلو من أن تكون حالّة فيه تعالى أو في غيره أو موجودة لا في محلٍّ،

و وجودها فيه محالٌ؛ لأنّ القدرة تحتاج في وجودها إلى وجود الحياة في محلّها، والحياة محتاج إلى بنية مخصوصة، والبنية لاتصحّ على /٣٢/ ما ليس [فيه حلول].

---

١. في الأصل: يفقدان.

ولايجوز أن يكون قادراً بقدرة تحلّ في غيره؛ لأنّ ذلك الغير لابدّ أن يكون حيّاً، ولو جاز أن يقدر بقدرة تحلّ سواه، لجاز أن يعلم بعلمٍ في غيره ويجهل بجهلٍ في غيره، وهذا يقتضي كونه عالماً جاهلاً بالشيء الواحد على الوجه الواحد إذا علمه عالمٌ وجهله جاهل.

على أنّ القدرة الموجودة في محلّ فيه حياة، يجب أن تكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، ويؤدّى ذلك إلى إثبات مقدور واحد في[1] قادرين، وفساد ذلك يأتي بعون اللّه.

ولايجوز أن تكون القدرة موجودة لا في محلّ؛ لما قد بيّنّاه في إبطال كونه قادراً بقدرة معدومة، من أنّ القدرة لايصحّ الفعل بها إلّا بأن يستعمل محلّها أو في سببه، وهذا يقتضي أنّ وجودها لا في محلّ يبطل حكمها وصحّة الفعل بها.

وبمثل ما قلناه يعلم إنّه لايجوز أن يكون حيّاً بحياة مُحْدَثة؛ لأنّه كان يجب أن يكون هو المُحْدِث لحياته، ومن ليس بحيّ لايصحّ أن يُحْدِث شيئاً.

وجميع ما أوردناه في القديم، إذا أورد على هذا الكلام، كان الجواب عنه ما بيّنّاه، فإنّ الطريقة واحدة.

وممّا يدلّ أيضاً على إبطال كونه حيّاً بحياةٍ توجد لا في محلّ، ما قدّمناه في إبطال كون الحياة التي يُحيي بها معدومة من الوجهين معاً، المتضمّنين باعتبار تأثير الحياة، وأنّه يقتضي وجودها في المحلّ.

وأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى لايجوز أن يكون عالماً بعلم مُحْدَثٍ، فهو أنّ القول ذلك يوجب أن يكون الذي علم به من فعله، وقد ثبت أنّ العلم لايقع علماً إلّا ممّن هو عالم قبل إيجاده، فلو لم يكن عالماً إلّا بعلم مُحْدَثة، وكان لا مُحْدَثة إلّا وهو عالمٌ، لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، ولم يصحّ لا كونه عالماً ولا وجود علمٍ، [و] هذه الجملة مبنيّةٌ على أصلين:

أحدهما: إنّ العلم يجب أن يكون من فعله.

والآخر: إنّ فعل العلم لايصحّ إلّا من عالم.

---

١. في الأصل: أمّا.

والذي يدلّ على الأوّل: إنّه لو لم يكن هو فاعل ذلك العلم، لم يخل فاعله من أن يكون قادراً لنفسه أو قادراً بقدرة، وقد أبطلنا كونه قادراً لنفسه، بما دلّ على نفي ثانٍ له تعالى، وكونه قادراً بقدرة يمنع من فعل العلم لا في محلّ، وهو الوجه الذي يتعلّق معه بالقديم تعالى؛ لأنّ القدرة لايقع العلم بها إلّا متولّداً في محلّ القدرة أو مبتدأ في محلّها؛ لأنّه لا جهة للنظر حيث يصحّ أن يولّد في غير محلّه.

وليس يجوز أن يعلم تعالى بما يوجد في المحلّ؛ لأنّ من حقّ العلم أن يوجد في محلّه الحياة، ويجب أن يكون عالماً لمن تلك الحياة حياةٌ له، وقد شرحنا ذلك قبل هذا الموضع، فلم يبق بعد ذلك إلّا أن يكون العلم من فعله.

والذي يدلّ على الأصل الثاني: إنّ العلم قد ثبت أنّه لايكون علماً بجنسه، وإنّما يكون كذلك لو وقع منه على وجهٍ[١]، وأنّ كلّ وجه يقع عليه، فيكون علماً [و]يقتضي كون فعليته عالماً، وإنما قلنا: إنّه لم يكن علماً بجنسه، أنّا قد نجد من جنسه ما ليس بعلمٍ. ألا ترى أنّ اعتقاد كون زيد في الدار في وقت مخصوص تقليد[٢] من جنس بأنّه في الدار، بدلالة [أنّه] إنّما ينفي أحدهما فيبقئ الآخر، ولأنّ كلّ واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر[٣]، ولأنّهما قد اشتركا في تعلّق بما يتعلّقان به على أخصّ الوجوه، وكلّ ذلك يوجب التماثل، وإذا لم يكن علماً لجنسه، ولم يجز أن يكون علماً لحدوثه، ولا لوجوده ولا لشيء يشاركه التقليد فيه، ولا أن يكون كذلك لعلّةٍ، ولا بالفاعل متى لم يكن عالماً[٤] بالفاعل أنّه يحدثه على بعض الوجوه التي نذكرها؛ لأنّه كان يمتنع أن يقع على بعض الوجوه التي نذكرها، ثمّ لايكون علماً لعدم[٥] ما يدّعيه من العلّة، أو لأنّ الفاعل إلى كونه عالماً بالفاعل، أو وجود العلّة من غير أن يكون على بعض ما نذكره، على أنّ العلّة التي يدّعي مع التقليد الذي توجد فينا لشيء مخصوص، كحالها مع العلم الموجود فينا لغيره، لعدم اختصاص أحدهما دون الآخر، فليس بأن يوجب كون أحدهما علماً أولى من الآخر، وإذا استحال ذلك، ثبت أنّه لايكون علماً إلّا لحدوثه على بعض الوجوه، وأمّا الوجوه التي إذا وقع عليها لاعتقادٍ كان علماً، فالذي ذكره أبو هاشم وأبو علي ثلاثة أوجه:

---

١. هكذا تقرأ الجملة في الأصل. ٢. في الأصل: تقليدا. ٣. في الأصل: إلا لآخر.
٤. في الأصل: محاد. ٥. في الأصل: للعدم.

أحدها: أن يقع العلم متولّداً على النظر.

والأمر [الثاني]: أن يقع بأن نذكر كيفية النظر، نحو ما يفعله المتنبّه من نومه.

والثالث: أن يكون من فعل العالم بمعتقده، نحو ما يفعله القديم تعالى فينا من العلوم الضرورية.[١]

وأضاف مَن تأخّر عنهما إلى ذلك وجهين آخرين:

أحدهما: أن يعلم في الجملة أنّ من حقّ الموصوف بصفة أن يكون بصفة أخرى أو حكم آخر، فمتى عَلم[٢] شيئاً يستحقّ الصفة الأولى على التفصيل، فلابدّ من أن يفعل اعتقاداً لكونه على الصفة الثانية والحكم، فيكون هذا الاعتقاد علماً، لتقدّم العلم الأوّل.

ومثاله: العلم في الجملة بقبح الظلم مفصّلاً، وأنّ من حقّ المُحْدَث أن يكون له مُحْدِثاً، وأنّه متى [حدث] علماً [و] ظلماً بعينه، ومحدثاً معيّناً، فعل العلم بقبح الظلم مفصّلاً، وحاجة المُحْدَث إلى المُحْدِث مفصّلاً.

والوجه الآخر: أن يكون الاعتقاد علماً بوقوعه ممّن[٣] تذكّر كونه عالماً، وأجرى ذلك العلم بالمعتقَد المجرى العلم بالمعتقِد، كما أجرى الذكر النظر.

وقد زيد على ذكر هذه الوجوه الخمسة وجهٌ سادس على مذهبٍ لأبي هاشم خاصّة، وهو أن يكون الاعتقاد علماً؛ لأنّه اعتقادٌ لمن هو عالمٌ بالمعتقَد، وإن كان لمّا فعله لم يكن عالماً للمعتقد.

ومثاله: أن يعتقد تقليداً، ككون زيد في الدار، ثمّ يشاهده، فيصير الاعتقاد أوّلاً علماً لكون الأوّل علماً.

فإن قيل: من أين أنّ الاعتقاد لايكون علماً إلّا بما[٤] حصرتم من الوجوه؟

قلنا: لوجه يعقل سوى ما ذكرناه، ولو جوّزناه وجهاً واحداً، لصحّ أن يبتدئ أحدنا فيفعل العلم من غير أن يوقعه على أحد الوجوه التي ذكرناها، ولايجوز أن يكون مشاهدة الأدلّة وجهاً لكون الاعتقاد علماً، فإنّ أحدنا قد يشاهد الأدلّة التي على اللّه تعالى وأحواله، ولو اعتقد ابتداءً في حال مشاهدتها كونه تعالى قادراً مثلاً لم يكن هذا الاعتقاد

---

١. في الأصل: الضرورة. ٢. في الأصل: علما. ٣. في الأصل: من.
٤. في الأصل: لما.

علماً، لتعلّقه بما يدركه المعتقِد؛ لأنّ الصغير و المجنون يُدركان ولايعلمان، ولأنّه قد يُدرك الملتبس ويعتقِده ولايكون عالماً.

وليس يمكن أن يقال[1]: إنّ الإدراك /۳۳/ يؤثّر في كون الاعتقاد علماً، بشرط كمال العقل.

لأنّ هذا جعل للشيء شرطاً في نفسه، إذ من كمال العقل العلم بالمدركات، وإنّما قلنا: إنّ الاعتقاد إذا وقع على أحد هذه الوجوه كان علماً، من حيث اقتضى بوقوعه على كلّ وجه منها سكون النفس إلى معتقده.

والكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها، أنّ الاعتقاد عليها يكون علماً ويتميّز بعضها من بعض، والردّ على من ذهب فيها إلى التداخل، يطولُ، وفيما ذكرناه كفاية.

وقد ثبت بجملة ما أوردناه أنّ العلم لايقع إلّا من عالم؛ لأنّ ما يفعله عن النظر لابدّ أن يكون فاعله عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ، والمتذكّر للنظر والاستدلال هو عالم، لأنّ الذكر للشيء هو العلم به، والعالم بالمعتقد الأمر فيه أوضح، وكذلك العالم على سبيل الجملة، بأنّ من كان على صفةٍ فلابدّ أن يكون على أخرى، وكذلك المتذكّر لكونه عالماً، فصحّ ما أردناه وقصدناه بالكلام إليه.

واعلم أنّ الكلام في إنّه تعالى عالم بعلم مُحْدَث، وقادر بقدرة مُحْدَثة، يدخل فيه ثلاث مسائل:

أولاهنّ أن يقال: لايعلم شيئاً إلّا بعلم مُحْدَث، ولايقدر إلّا بقدرة مُحْدَثة.

والمسألة الثانية أن يقال: إنّه يعلم بعض المعلومات لنفسه وبعضها بعلمٍ مُحْدَث، وكذلك في القدرة.

والمسألة الثالثة أن يقال: إنّه يعلم بعض ما يعلمه لنفسه بعلمٍ مُحْدَثٍ، حتى يكون عالماً به من الوجهين، كذلك في القدرة.

وهذه المسائل لايمكن كلّها في الحياة؛ لأنّها ممّا يتعلّق بغيرها، كتعلّق العلم والقدرة.

وقد تقدّم الجواب عن المسألة الأولى في العلم والقدرة.

فأمّا المسألة الثانية فالجواب عنها: أنّها إذا بطل كونه تعالى عالماً بعلم قديم، ـ على ما

---

[1]. في الأصل: + الا.

سنذكره مضافاً إلى ما بيّنّاه من إبطال كونه عالماً بعلم مُحْدَث أو معدوم ـ وجب أن يكون عالماً لنفسه، ومن حقّ العالم لنفسه أن يعلم جميع المعلومات، ولا يصحّ أن يكون فيها ما لا يجب كونه عالماً به.

والذي يدلّ على ذلك أنّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالمين، لا تعلّق المعلوم والعالم، من[1] صحّة كونه عالماً بكلّ معلوم لغير اختصاص، وإذا كان عالماً لنفسه وجب في كلّ ما صحّ أن يعلمه ثبوت كونه عالماً به؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت.

والذي يدلّ على أنّ تعلّقه تعلّق العالمين أشياء:

منها: إنّ الأفعال المحكمة إنّما صحّت منه لأجل هذا التعلّق، وهذا الحكم يختصّ العالم دون العلم، لاستحالة الفعل المحكم من العلم.

ومنها: إنّه لأجل هذا التعلّق يجب كونه حيّاً، وتعلّق العلم بمعلومه لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه.

ومنها: إنّه لو تعلّق[2] بالعلوم، لوجب كونه من جنس العلم؛ لأنّ العلوم إنّما يتماثل بالمشاركة في التعلّق بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد، في الوقت الواحد.

ومنها: إنّه قد وقعت منه تعالى أفعال كثيرة، يدلّ على كونه عالماً بمعلومات كثيرة، والعلم لا يصحّ أن يتعلّق على سبيل التفصيل بأكثر من معلومٍ واحد، فثبت أنّ تعلّقه تعالى يخالف تعلّق العلوم.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ المعلومات لا اختصاص فيها، وأنّ كلّ عالم يصحّ أن يعلم كلّ معلوم فظاهر؛ لأنّه لا معلوم يشار إليه إلّا يصحّ أن يعلمه كلّ حيّ، كما أنّه لا مُدْرِك إلّا ويصحّ أن يُدركه كلّ مُدْرِك، ومرادٌ إلّا ويصحّ أن يريده كلّ مريد، وإنّما جاز الاشتراك في المعلوم ولم يجز في المقدورات؛ لأنّ العالم يعلم الشيء على ما هو عليه، ولا يصير على بعض الصفات بالعالم والقادر بجعل الشيء على صفةٍ، فلهذا لم يصحّ فيه الاشتراك.

وإذا ثبت الجملة التي ذكرناها وكان تعالى عالماً، وجب لنفسه أن يعلم الجميع؛ لأنّ الصحّة لا تفارق الوجوب في صفات النفس.

---

١. في الأصل: + كونه.
٢. في الأصل: + تعلق.

وليس لأحد أن يدّعي في المعلومات ما لا يصحّ أن يعلمه لما بيّنّا، ولأنّه [لمّا] لم يصحّ أن يعلمه لنفسه، لم يصحّ أن يعلمه أيضاً بعلم مُحْدَث، وليس هو بأن يعلم بعض المعلومات لنفسه بأولى من سائرها، مع صحّة كونها عالماً بالجميع، وهذا الاختصاص بينها وبين بعضها دون بعضٍ، وإذا وجب كونه عالماً بنفسه لشيء منها، فإنّما وجب من حيث صحّ أن يكون معلوماً له، وجاز لكلٍّ في هذه القضية واحدة[1]، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات لنفسه، وإذا وجب ذلك لم يبق ما يقال: إنّه يعلمه بعلم مُحْدَث.

وأمّا الجواب عن هذه المسألة إذا سألنا عنها في كونه تعالى قادراً فهو:

إنّه قد ثبت أنّ تعلّقه بمقدوراته تعلّق القادرين، لا تعلّق القدر؛ للوجوه التي ذكرناها في أنّ تعلّقه بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم، سوى الوجه الواحد الذي اعتمدنا فيه على وجوب كونه من جنس العلم؛ لأنّ ذلك لا يتأتّىٰ في القدرة؛ لأنّه تعالى لا يتعلّق بنفس ما يتعلّق به القدر.

وإذا ثبت ذلك، وجب في كلّ ما صحّ أن يكون مقدوراً له، كونه قادراً عليه من حيث كان قادراً للنفس، وكانت صفة النفس متى صحّت وجبت، وإذا كان قادراً على الكلّ لنفسه، لم يبق ما يقال: إنّه يقدر عليه بقدرة مُحْدَثة.

وإنّما خصّصنا الكلام في المقدورات وقلنا: يجب أن يكون قادراً على كلّ ما صحّ أن يكون مقدوراً له، ولم نقل مثل ذلك في المعلومات؛ لأنّ في المقدورات ما يستحيل كونه تعالى قادراً عليه، من حيث كان مقدوراً لغيره، وليس كذلك المعلومات؛ لأنّ الاختصاص لا يتأتّىٰ فيها، وما قدّمناه من قبل ـ من أنّ القدرة لا تصحّ الفعل بها إلّا إذا كانت في محلّ، من حيث كان من حكمها استعمال محلّها في الفعل أو سببه ـ يبطل كونه قادراً بقدرة مُحْدَثة لا في محلّ على كلّ حال.

فأمّا الجواب عن المسألة الثالثة فهو: إنّه لو كان عالماً بعلم مُحْدَثٍ بعض ما يعلمه لنفسه، فوجب أن يكون ذلك العلم موجوداً لا في محلّ حتى يصحّ اختصاصه به دون غيره، ولا يصحّ أن يفعل العلم في غير محلّ إلّا هو تعالى، فيجب أن يكون قادراً على ضدّه في

---

١. هكذا تقرأ الجملة في الاصل.

الجنس، وذلك يقتضي كونه قادراً على الجهل أن يفعله لا في محلّ، ولو قدر عليه لصحّ أن يفعله، ولو فعله لم يخل حاله من وجوهٍ[١]:

إمّا أن يوجب كونه تعالى جاهلاً ويخرج عن كونه عالماً!

أو يجتمع له الصفتان،

أو يوجب كون غيره جاهلاً،

أو يكون جهلاً لا يجهلانه أحد،

وكلّ ذلك مخلٌ؛

لأنّ الأوّل يقتضي خروجه تعالى عن صفته الذاتية مع صحّتها عليه، وذلك يستحيل، كاستحالة وجود ما ينفي ذاته ويخرجه عن الوجود، من حيث كان موجوداً لنفسه.

واجتماع الصفتين له تعالى معلوم استحالته.

وإيجاب الجهل كون [و] غيره جاهلاً باطلٌ؛ لأنّها إذا وجد على الوجه الذي يوجد عليه إرادة القديم تعالى، فلايجوز أن يوجب الحال لغيره.

و وجود جهل /٣٤/ لايتعلّق بأحد يقتضي [وجود] جنسه، وكلّ قول يؤدّي إلى ماذكرناه وفصّلناه[٢] من الوجوه[٣] فهو فاسد.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ ذلك العلم الموجود لا في محلّ يجب أن يكون من فعله؟

قلنا: لأنّ القادر بقدرة لايصحّ أن يفعل العلم في غير محلّ؛ لما تقدّم من أنّ العالم[٤] إمّا أن يفعل ابتداء في محلّ القدرة، أو متولّداً عن سبب لا جهة له[٥]. فتولّده في غير محلّه، على أنّ غيره لو صحّ أن يفعله بالقدرة في غير محلّ، لوجب كونه قادراً على ضدِّه الذي ينافيه، ولو فعله لأدّىٰ إلى الفساد الذي ذكرناه، فليس يختلف الحكم المقصود على كلّ حال.

فإن قيل: دلّوا على انّ للعلم[٦] ضدّاً؟

قلنا: قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشيء على صفة في بعض الأحوال

---

١. في الأصل: وجوب. ٢. في الأصل: فصلاه. ٣. في الأصل: الفسلا.
٤. في الأصل: العلم. ٥. بياض في الأصل. ٦. في الأصل: العلم.

واعتقاد أنّه ليس عليه ما في تلك الأحوال لا لوجهٍ معقول سوى التضادّ، فيجب تضادّهما وتنافيهما على الحيّ، وهذا واجب في كلّ اعتقادين جريا هذا المجرى، فظهر بذلك أنّ الاعتقاد [إذا] تعلّق بالعكس من متعلّق العلم، يجب أن يُضادّه وينافيه.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أنّ اجتماع هذين الاعتقادين إنّما تعذّر لا للتضادّ، لكن لما يجري مجرى الداعي، وهو العلم باستحالة كون الذات على صفةٍ، وأن لا يكون عليها، ويجري امتناع ذلك، وإن لم يكن للتضادّ مجرّد اعتقاد الضدّين، وإرادة الضدّين في أنّ اجتماعهما يتعذّر لما يرجع إلى الداعي.

وذلك أنّ كلّ شيئين[1] تعلّقا بغيرهما وعلمنا أنّ أحدهما قد تعلّق بالعكس من متعلّق الآخر، فلابدّ من الحكم بتضادّهما، ولذلك حكمنا بتضادّ الإرادة والكراهة والقدرة والعجز، لو ثبت أنّ ذلك معنى، وبذلك فرّقنا بين إرادة الضدّين والإرادة والكراهة إذا تعلّقتا بالشيء الواحد على الوجه الواحد.

على أنّ العلم الذي أشاروا إليه وادّعوا بمنع[2] اجتماع هذين الاعتقادين على سبيل الداعي، وهو العلم بأنّ الذات لا يجوز أن يكون على صفةٍ، وأن لا يكون عليها، لا يخلوا من أن يكون مضادّاً للاعتقاد المتعلّق بالعكس من متعلّقه أو غير مضادّ له، وإنّما لا يجتمع معه لداعٍ آخر.

فإن كان الأوّل: فبما يقتضي في هذين الاعتقادين التضادّ، وإنْ تعذّر اجتماعهما، لم يكن للدّاعي يقتضي مثله في الاعتقادين اللّذين ذكرناهما.

وإن كان الثاني: وجب إثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات.

وليس هذا ممّا قلناه في اعتقاد الضدّين وإرادة الضدّين، [من] أنّ الصارف عنهما هو العلم بتضادّ متعلّقهما؛ لأنّا قد ننتهي إلى اعتقادين نحكم باستحالة اجتماعهما للتضادّ لا لداعٍ آخر، وهما اعتقاد تضادّ الضدّين، واعتقاد أنّهما غير متضادّين، ولا يمكن من خالفنا مثل ذلك؛ لأنّه لا يقف في باب الدواعي على حدٍّ، فلزمه إثبات ما لا يتناهى دوننا.

على أنّ الجهل لو ثبت تعذّر اجتماعه مع العلم المتعلّق بعكسه لا للتضادّ، كان كما

---

١. في الأصل: شيء. ٢. في الأصل: + من.

ذكروا لم يُخلَّ بما أردناه، وذلك أنّ القديم تعالى إذا كان قادراً على العلم، فيجب أن يكون قادراً على الجهل؛ لأنّ من حقّ القادر على نفسه أن يقدر على كلّ جنس يقدر عليه بالقدرة؛ لأنّ حاله في المقدورات أزيد من أحوال القدر ـ على ما سنبيّنه من بعد ـ فكان يجب على هذا أن يكون قادراً على فعل الجهل على الوجه الذي فعل عليه العلم، وإن لم يكن ضدّاً، ولأدّىٰ صحّة وجوده إلى وجوه الفساد الذي قدّمناه.

فإن قيل: بأيّ شيء تنكرون أن يكون كذلك للعلم[1] ضدّ في الجنس، وإن لم يكن ضدّاً منافياً على الحقيقة؟

قلنا: قد ثبت أن لعلمنا[2] ضدّاً في الحقيقة منافياً، فإذا ثبت ذلك فيه ببيانٍ لذلك العلم الذي هو من جنسه [الوجب] أنْ يشتركا[3] فيه.

وأيضاً: فإنّ تجويز ذلك يؤدّي إلى تجويزه في الألوان، [و] أن يكون له ضدّ في الجنس، وإن لم يكن منافياً، وهذا يوجب أن يكون في الجواهر ما يستحيل انتقاله من جهته.

وأيضاً: فإنّ التضادّ في الجنس متى لم يبتني على التضادّ الحقيقي، لم يعقل ولم يصحّ إثباته، وهذا يبطل أن يكون لبعض المعاني ضدّ في الجنس، ولا يكون ضدّاً على الحقيقة.

والذي يدلّ على أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ضدّه، يأتي من الكتاب في موضعه إن شاء اللّه تعالى.

فإن قيل: من أين إذا كان للعلم ضدٌّ، وكان قادراً على[4] ضدّه، أنّه يصحّ منه إيجاده لا في محلّ؟ لأنّ الذي يقتضيه كونه قادراً على الشيء، أن يكون قادراً على ضدّه، ولا يقتضي ذلك صحّة إيجاده ضدّه على كلّ وجهٍ صحّ إيجاده عليه، أو ليس أحدكم قادراً على أن يبتدي الجهل، ولا يقدر على فعلٍ ابتدأ به لا من الجهل؟

قلنا: إذا ثبت أنّ العلم [له] ضدٌّ ينافيه، فلابدّ من أن يكون القادر عليه قادراً على أن يفعله على الوجه الذي ينافيه، وإذا كان العلم موجوداً لا في محلٍّ، وجب فيما يضادّه

---

١. في الأصل: العلم.
٢. في الأصل: يعلمنا.
٣. في الأصل: شركا.
٤. في الأصل: عليه.

وينافيه أن يوجد على هذا الوجه، ولذلك لمّا كان أحدنا يصحّ أن يفعل العلم في قلبه وكان قادراً على الجهل الذي هو ضدّه، صحّ أن يفعله في قلبه، على الوجه الذي ينافيه عليه العلم، وبما يكشف عن ذلك أنّ الطريق الذي يعلم القادر على الشيء قادرٌ على ضدّه، إنّما يظهر في المنافي دون المتضادّ في الجنس، وإنّا نحمل ما لايتنافى في وجوب كونه قادراً عليه على المتنافي، فالأصل في كون القادر قادراً أن يقدر على الضدّين المتنافيين، وما عدا ذلك فرع له وتابع.

وإنّما قلنا: إنّ العلم لايُبتدأ على بعض الأحوال على حدّ ما يبتدأ الجهل؛ لأنّ العلم لم يكن علماً لجنسه، وإنّما يكون كذلك لوقوعه على وجوه مخصوصة يجب أن تراعى، والجهل ليس يراعى فيه من الوجوه ما يراعى في العلم، فلذلك جاز ابتدائه على كلّ حال.

وبعدُ، فإنّ العلم لايُضادّ الجهل من حيث كان علماً، وإنّما يُضادّه من حيث كان اعتقاداً للشيء على ما هو به، ويصحّ من القادر ابتداءً هذا[1] الاعتقاد الذي يرجع التضادّ في الحقيقة إليه على كلّ حالٍ، كما يصحّ أن يبتدأ بالجهل.

فإن قيل: ألا كان هذا الجهل مقدوراً له، ويكون ما هو عليه في كونه عالماً لنفسه كالمانع من وجوده؟

قلنا: هذا يبطل من وجوه أربعة:

أوّلها: إنّ ما حالَ وجود الشيء على كلّ وجهٍ، يحيل كونه مقدوراً؛ لأنّ كونه مقدوراً لابدّ معه من صحّة وجوده على كلّ وجهٍ ما، وكلّ شيء يتعذّر لمانعٍ فلابدّ من صحّة زواله على بعض الوجوه، ولولا صحّة /٣٥/ هذه الجملة لالتبس المعذور بالمستحيل.

ثانيها: أن يكون عالماً لنفسه، ليس بأن يمنع من فعل الجهل، أولى من أن يقال: إنّ كونه قادراً لنفسه، عليه يقتضي صحّته؛ لأنّ المنع لايجوز على القادر لنفسه.

وثالثها: إنّ ما يستحيل وجوده على كلّ حالٍ، لايكون ضدّاً لغيره في الحقيقة، وقد بيّنّا أنّ ذلك العلم ضدٌّ[2] على التحقيق.

و رابعها: إنّ هذا القول يوجب أنّ في الأجناس ما يستحيل عليه الوجود؛ لأنّ ذلك

---

١. في الأصل: هذه.   ٢. في الأصل: ضدّاً.

الجهل إذا كان إنّما يمنع من وجوده كونه تعالى عالماً لنفسه، والقديم تعالى يستحيل خروجه عن هذه الصفة، فيجب على هذا استحالة وجود ذلك الجهل، ويحال أن تكون ذاتٌ معدومة يستحيل عليها الوجود على كلّ حال، لما قد بُيّن في مواضع كثيرة.

فإن قيل: ما أنكرتم من صحّة وجود ذلك الجهل، وإن لم يجهل به أحدٌ، ويمنع من تعلّقه به تعالى كونه عالماً لنفسه، ومن تعلّقه بغيره وجوده على غير الوجه الذي معه يثبت التعلّق؟

قلنا: الجهل لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلاً، [و]ما[1] يمنع من إيجابه يمنع من وجوده، كما أنّ ما منع من كون الميّت عالماً يحيل وجود العلم في قلبه، وما منع من كون الجوهر كائناً ببعض الأكوان يُحيل وجوده، على أنّ تعلّق الجهل بغيره في رجوعه إلى ذاته، كإيجابه كون الجاهل جاهلاً، فلو جاز وجوده من غير أن يحيل به جاهلٌ، لجاز وجوده غير متعلّقٍ بما يتعلّق به، وهذا يؤدّي إلى فساد وجوده وقلب جنسه.

فإن قيل: أليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به، وألّا جاز في الجهل بما ألزمناكموه؟

قيل: الفرق بين الأمرين أنّ العلم وإن لم يتعلّق في بعض المواضع بمعلوم، وليس يخرج من أن يوجب الصفة المخصوصة بالغير، وبذلك يظهر حكم صفته النفسية، ويكون لوجوده[2] مزية عدمه، والجهل إذا لم يوجب كون أحدٍ جاهلاً لم يتعلّق بمجهول، وإذا لم يتعلّق بمتعلّق، ولا أوجب صفته بموصوف، لم يكن لوجوده مزية على عدمه.

فإن قيل: أليس قد أجاز عندكم بعضٌ خروج كونه تعالى قادراً على المقدور عند وجوده، وإن كان قادراً لنفسه، من حيث أحال وجود المقدور من كونه قادراً بقلبه، وإلّا جاز خروجه عند وجود الجهل من كونه عالماً، لاستحالة كونه عالماً مع وجود هذا الجهل؟

قلنا: ليس يخرج القديم تعالى عند وجود مقدوره من كونه قادراً، ولا يزول التعلّق أيضاً متى كان المقدور ممّا تجوز عليه الإعادة؛ لأنّه على هذا لا يصحّ منه إيجاده

---

١. في الأصل: ممّا.
٢. في الأصل: + على.

في الثالث، إنْ لم يجز في الثاني، كما أنّ القدرة تتعلّق بإيجاده في المقدور في العاشر، وإن لم يجزها أن توجد في الثاني، ومتى نقص وقت المقدور في العاشر، فلابدّ من القول بأنّ التعلّق قد زال، غير أنّ الصفة التي تعالى لم يزل من حيث كان له بكونه قادراً على المقدورات كلّها صفةٌ واحدةٌ.

وبهذا يسقط الاعتراض عمّن ذهب إلى المذهب الذي سئل عليه السؤال الذي أوردناه، يقول:

وجود المقدور محالٌ، لكونه مقدوراً في نفسه، ولهذا استحال كونه تعالى قادراً عليه، وكون الشيء مجهولاً بجهل لايحيل كونه معلوماً في نفسه. ألا ترى أنّ غير هذا الجاهل يصحّ أن يعلمه، فلو خرج كونه عالماً لأدّى إلى خروجه عمّا يستحقّه لنفسه مع صحّته.

على أنّه قد حصل ما يؤثّر في كونه عالماً، وصحّة كون الشيء معلوماً في نفسه ثانيةً، وما يؤثّر في كونه جاهلاً من وجود الجهل، فليس قول من قال: إنّ كونه تعالى عالماً يجب لما عليه في ذاته، بشرط أن لا يطرأ عليه هذا الجهل، بأولى من قول القائل: إنّ الجهل إنّما يوجب كونه جاهلاً، بشرط أن لا يكون الواجب، لكونه عالماً حاصلاً، وهذا يوجب إمّا انتفاء تأثير الأمرين أو اجتماع التأثيرين، وكلّ ذلك فاسد.

فإن قيل: ألا جاز وجود الجهل الذي ذكرتموه، واستحالة قول من قال: إنّه يوجب كونه جاهلاً، أو يكون غير ذلك[١]، أو لا يوجب شيئاً من ذلك، كما أخبر الجواب بالنفي والإثبات عن سؤال من سأل فقال: لو فعل الظلم هل كان يدلّ على جهله وحاجته؟

وإثبات الموجب والمنع من الموجب نقضٌ، وليس كذلك العلم؛ لأنّه لايوجب كون فاعله جاهلاً ولا محتاجاً، ولايدلّ على ذلك من حال فاعله لجنسه، فالتقدير لوجوده، والامتناع من القول بأنّه يدلّ أو لا يدلّ لايكون نقضاً ولاامتناعاً من الموجب مع ثبوت الموجَب.

وممّا يجاب به عن ذلك أن يقال: إنّما جاز أن نمتنع من الجواب في باب الظُّلم بأنّه يدلّ أو لا يدلّ؛ لصحّة أصولٍ تقرّرت بالأدلّة.

---

١. في الأصل: غيره كذلك.

منها: إنّه قادر على الظّلم كقدرته على العدل.

ومنها: إنّه عالمٌ غني.

ومنها: إنّ القبيح فيما بيننا لايختاره إلّا جاهل لقبحه أو معتقدٌ للحاجة إليه.

فإذا كان الجواب بالإثبات أو بالنفي ينقض بعض هذه الأصول المقرّرة، وكـذلك إنّ نفينا كونه قادراً على الظلم هَرَباً من لزوم عهدة هذا السؤال، وجب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالأدلّة، ولم يثبت الدليل بدليل صحيح أنّه قادرٌ على فعلٍ يفعله لا في محلّ، فيجوز وجوده، ويمنع ممّا يؤدّي إليه؛ لأنّا في اعتبار ذلك وتأمّله، ولهذا الاعتبار ولما يؤدّي إليه نحكم بفساده.

ولو شاع مثل هذا الاعتراض، لساغ لكلّ مبطل أن يتمسّك بالباطل ويمتنع بما يؤدّي إليه فيقول: إنّه تعالى جسمٌ، فإذا ألزمناه أن يكون مُحْدِثاً، امتنع من ذلك وقال: دلالة قدمه توقيتي من ذلك، فأنا أثبتّه جسماً وأمتنع من حدوثه قياساً على امتناعكم في الظّلم، وهذا ظاهر الفساد لما ذكرناه.

وممّا يدلّ على أنّه تعالى لايصحّ أن يعلم بعلم مُحْدَثٍ، أنّ العلم يمنع من قبل ضدّه لما عليه في ذاته، كما أنّ إيجابه للحالة المخصوصة راجع[١] أيضاً إلى ذاته، ووجوده غيرُ مانعٍ من ضدّه، فوجوده غير موجب للحال التي يحصل للعالم به في إيجاب خروجه عمّا هو عليه في ذاته، وكونه تعالى عالماً بذاته لجميع المعلومات، يقتضي استحالة وجود ضدّ هذا العلم، وهذا يقتضي كون ذلك العلم غيرُ مانعٍ من قبيل ضدّه، وقد بيّنّا فساد ذلك، وعلى مثل هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضى من الكتاب على أنّ القديم لا ضدّ له.

وأمّا الذي يدلّ على أنّه لايقدر بقدرة مُحْدِثة على بعض ما يقدر عليه لنفسه، فهو أنّ ذلك يقتضي أنّ وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الأحكام المعقولة، ومثل ذلك معلومٌ فساده.

والذي يدلّ على ما ذكرناه، هو أنّه لايمكن أن يقال مـع وجـودها يـصحّ حـدوث مقدورها؛ لأنّه من حيث كان /٣٦/ قادراً لنفسه يجب أن يقدر على كلّ ما يصحّ أن يكون

---

١. في الأصل: رجع.

مقدوراً له، ومقدور هذه القدرة يصحّ كونه مقدوراً له، فيجب أن يكون قادراً عليه، ولايكون لحدوث هذه القدرة تأثيرٌ في صحّة وجوده.

ولا يصحّ أن يقال: إنّما يمنع وجودها من وجود ضدّها؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّه لا ضدّ لها، ولهذا لم نعتمد في نفي القدرة المُحْدَثة هاهنا على ما اعتمدنا عليه في نفي العلم، من اعتبار القدرة على ضدّه، على أنّه لو ثبت للقدرة ضدٌّ لكان وجوده ممتنعاً، لا لمكانها بل لكونه قادراً لذاته.

ولا يمكن أن يقال: إنّها تتعلّق مع الوجود؛ لأنّه لايصحّ أن يتعلّق، ولا تأثير لها في صحّة وجود المقدور.

وممّا يدلّ أيضاً على فساد ذلك، أنّ فيه إيجاباً لكون المقدور الواحد مقدوراً من وجهين، وذلك يبطّل بما يبطل به كون المقدور من الواحد مقدوراً بقدرتين.

وممّا يدلّ على أنّه لايقدر بقدرة مُحْدِثة، ما تقدّم من اعتبار كون حكم القدرة، وأنّ الفعل لايصحّ بها إلّا بعد استعمال محلّها في الفعل أو سببه، وذلك يمنع من وجودها لا في محلّ، وهو الوجه الذي تعلّقت بالقديم تعالى لو تعلّقت عليه.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لايصحّ أن يحيى بحياةٍ مُحْدِثة وإن كان حيّاً لنفسه، فهو ما تقدّم من اعتبار حكم الحياة، وأنّ وجودها في غير محلّ لايصحّ، فلا معنى لإعادته.

***

فصلٌ

في أنّه [تعالىٰ] لا يستحقّ هذه الأحوال لمعانٍ قديمة

الذي يدلّ على ذلك، أنّه كان يجب في هذه المعاني القديمة أن تكون مثله، وأن يستحقّ مثل ما يستحقّه تعالى من الصفات الراجعة إلى ذاته، وأنّه يستحقّ هو تعالى مثل ما يستحقّه هي من الصفات الراجعة إلى ذواتها، وهذا يقتضي أن يكون في نفسه على صفة العلم والقدرة والحياة، فيكون علماً علم[1] عالم وقدرة قادر[2]، وكذلك تكون هذه الصفات على مثل ما هو عليه، فتكون عالمة قادرة، وأن تكون لبعضها صفة بعضٍ لاشتراك الكلّ

١. في الأصل: علما. ٢. في الأصل: قادرا.

في القدم المستحقّ للنفس، ويقتضي ذلك الاستغناء بمعنى واحد منها عن جميعها، وهذا إن جاز جاز الاستغناء بذاته عن جميع المعاني.

وهذا الكلام لابدّ فيه من بيان أصول:

أوّلها: إنّه تعالى مخالف لغيره.

وثانيها: إنّه إنّما يخالف ما يخالفه بكونه قديماً.

وثالثها: إنّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له ومشاركاً في سائر صفات نفسه، وإنّه يستحيل على الذاتين أن يتّفقا من وجه ويختلفا من آخر.

و رابعها: كيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام لهم.

فأمّا الكلام على الأصل الأوّل: فإنّه تعالى مخالفٌ لغيره، وظاهر أنّه معلوم أنّ كلّ ذاتين لابدّ فيها من أحد أمرين:

إمّا أن يكون كلّ واحد منهما يسدّ مسدّ[1] الأخرى فيما يرجع إليها،

أو لايكون كذلك.

والأوّل: هو الحكم الذي يُعبّر عنه بالتماثل.

والثاني: هو الذي نسمّيه المخالفة.

وقد ثبت إنّ القديم تعالى يجب له من الصفات؛ لكونه قديماً وعالماً وقادراً وحيّاً ما لايجب لغيره، ويستحيل عليه من الصفات كالتحيّز والحلول، [و] أن يكون في جهة، إلى غير ذلك ممّا لايستحيل على غيره، فيجب أن يكون مخالفاً لغيره؛ لأنّه ليس معنى الخلاف أكثر ممّا ذكرناه.

وأمّا الكلام على الأصل الثاني: فهو إنّه إذا ثبت كونه تعالى مخالفاً لغيره، لم يخلُ من أن يخالفه بكونه ذاتاً، أو لوجود معنى وإن لم توجد له صفة، أو لاختصاصه بصفة؟

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّه لابدّ ممّا ذكرناه، من حيث لايصحّ أن يخالف ما يخالفه لالوجه؛ لأنّ ذلك يقتضي أنّه ليس بأن يكون مخالفاً أولى من أن يكون مماثلاً.

والذي يدلّ على أنّه لم يخالف بكونه ذاتاً، أنّ مخالفه أيضاً ذاتٌ، وليس يجوز

---

١. في الأصل: يسدّه سدّ.

أن يخالفه ويتميّز منه ممّا يشتركان فيه.

ولايجوز أن يخالفه لوجود معنى؛ لأنّ الكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه، في أنّه لابدّ أن يكون مخالفاً لغيره أو مماثلاً، وكان يجب من إثبات المعاني ما لايتناهى.

وأيضاً: فكان يجب أن لايعلمه مخالفاً لما ليس بقديمٍ، إلّا من علم ذلك المعنى الذي أسند الخلاف إليه؛ لأنّ ما لايؤثّر في الخلاف يجري مجرى ما يؤثر في الحَسَن والقبيح والوجوب، فكما أنّه لايصحّ أن يعلم كون الشيء حَسَناً أو قبيحاً أو واجباً، إلّا مَن علم الوجه المؤثّر في ذلك إمّا على جملةٍ أو تفضيل، فكذلك يجب أن لايعلم كون الشيء مخالفاً إلّا مَن علم المؤثّر في ذلك، وقد علمنا فساد ذلك، وأنّ أحدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير أن يعلم معنى آخر، فلم يبق إلّا أنّه إنّما يخالف لاختصاصه بصفة، ولم تخل تلك الصفة من أحد أمور:

إمّا أن تكون من صفات الأفعال.

وإمّا أن تكون من الصفات الراجعة إلى المعاني الواجبة عنها، نحو كونه مريداً أو كارهاً.

وإمّا أن تكون من الصفات التي يستحقّ لا للنفس ولا للعلل، نحو كونه مُدْرِكاً.

وإمّا أن تكون ممّا يرجع إلى النفي، نحو كونه غنيّاً وواحداً.

وإمّا أن تكون من الصفات التي تختصّه وتجب له في كلّ حال، نحو كونه موجوداً قادراً عالماً حيّاً، على الوجه الذي استحقّها عليه من الوجوب؛ لأنّه لايمكن أن يقال: إنّه يخالف من حيث كان إلهاً؛ لأنّ المستفاد بهذه الصفة كونه قادراً على النعم المخصوصة التي يستحقّ من أجلها العبادة، وهذا يدخل فيما قلناه من كونه قادراً.

والذي يدلّ على أنّه لايخالف ما خالفه بصفات الأفعال، أنّ الدليل قد دلّ على أنّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً و مالا يوجب حالاً للذات ، لايجوز أن يؤثّر في الخلاف على ما ذكرناه.

والذي يدلّ على أنّه لاحال للفاعل بكونه فاعلاً للضدّين، في محلّين في حال واحدة كاللونين، والسواد والبياض منه تعالى، كما يستحيل وجود العلم في جزء آخر في حال واحدة؛ لاقتضاء ذلك كونه على صفتين متضادّتين.

وكان يجب أيضاً أن يستحيل أن يفعل الفاعل في غيره؛ لأنّ ما يوجب الحال للذات لايحيل غيرها.

ويصحّ أيضاً أن يعلم الفاعل فاعلاً وان لم يعلم فعله، لا على جملةٍ ولا على تفصيل، كما أنّ المريد والعالم لمّا كان لهما حالان، جاز أن يعلم العالم عالماً والمريد مريداً و أن يعلم العلم ولا الإرادة على الجملة والتفصيل.

على أنّ القول بأنّ الفاعل مخالفٌ بكونه فاعلاً باطلٌ، لو سلّمنا أنّ له بذلك حالاً من حيث يؤدّي إلى تجدّد كونه مخالفاً؛ لأنّ الفعل متجدّد، وقد علمنا أنّ الخلاف والوفاق /٣٧/ لايتجدّد في الذوات، على أنّ ذلك يوجب أن يكون ما يستحيل عليه الفعل من الأعراض وغيرها غير موافق ولا مخالف، ويؤدّي إلى أن يكون مخالفة الشيء لغيره إلى جملة الفاعل دون أجزائه، وكلّ ذلك فاسد.

وبعدُ، فقد دلّت الأدلّة على جواز خلوّ الفاعل من فعله عند عدد الدواعي المُلجئة، فيجب جواز خلوّه من أن يكون موافقاً أو مخالفاً لغيره.

وليس لأحد أن يعترض ما قلناه: من أنّ ما به يقع الخلاف لايتجدّد بما هو له، من أنّ الجوهر يخالف غيره بتحيّزه، وهو متجدّد، والخلاف غير متجدّد.

وذلك أنّا إنّما أنكرنا أن يكون الخلاف مقصوراً على الصفة المتجدّدة، وما يقوله في تحيّز الجوهر بخلاف ذلك؛ لأنّ خلافه لغيره ليس مقصوراً على التحيّز، بل يخالف أيضاً بكونه جوهراً.

وليس يمتنع أن تؤثّر الصفتان معاً في الخلاف، ويثبت بثبوت كلّ واحدة منهما، ولاتقف حكمه على اجتماعهما، من حيث كانت كلّ واحدة من الصفتين تنوب في التأثير مناب الأخرى.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى لا يخالف غيره بالصفات المستحقّة عن العلل، نحو كونه مريداً وكارهاً، فهو ما تقدّم من أنّ الخلاف غير متجدّدٍ، وهذه الصفات متجدّدة.

وأيضاً: فإنّه قد يشاركه في الصفات وفي كيفية استحقاقها من ليس مثلاً له، نحو مشاركة أحدنا له في كونه مريداً لما يريده على الوجه الذي أراده، على أنّ الخلاف لو كان

واقعاً بصفات المعاني، لاستحال في الأعراض أن تكون مخالفة بعضها لبعضٍ، لاستحالة ذلك فيها.

وقولهم: «إنّ الأعراض خلاف، فلا يجوز أن تكون مختلفة في نفوسها، كما أنّ ما به تحرّك الجسم لايجوز أن يكون متحرّكاً» تعلّق بعبارة لايجدي شيئاً، لأنّ الأعراض تشارك الأجسام في معنى الاختلاف والاتّفاق، وليس يشارك الحركة التحرّك فيما كان له متحرّكاً.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ صفات العلل لايقع بها الاختلاف، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى كون الذات مخالفة لغيرها وموافقة لها إذا تعلّق بها معنيان مختلفان ومعنيان متماثلان، وذلك يقتضي أن لو وجدنا ما ينفيهما أن ينتفيا من حيث كانا مثلين، ولاينتفيا من حيث كانا مختلفين، وفساد ذلك يقتضي فساد ما أدّى إليه.

ويدلّ أيضاً على بطلان ذلك: إنّه يؤدّي إلى كون الجوهر مخالفاً لنفسه إذا اسودّ بعد بياض؛ لأنّه إنّما يخالف لكونه أسود ماكان أبيض، فيجب إذا اجتمع له الوصفان في وقتين، أن يكون في أحد الوقتين مخالفاً لنفسه في الوقت الآخر، ويجب أيضاً متى حصل فيه السواد والحموضة في وقت واحد، أن يكون مختلفاً في نفسه، من حيث حصل على الصفتين اللّتين بحصول الذاتين عليهما يختلفان، ولايلزم على هذا أن يكون القديم تعالى مختلفاً في نفسه، من حيث استحقّ صفات مختلفة لنفسه؛ لأنّ المخالف عندنا لميكن مخالفاً لغيره، من حيث اختصّ بصفةٍ تخالف صفة مخالفة، وإنّما تخالفه لاختصاصه بصفة ليس مخالفة عليها، فما قلناه لايتأتّىٰ في الذات الواحدة؛ لأنّه محالٌ أن تكون على صفة ليست هي عليها.

ويلزم من رجع بالخلاف إلى استحقاق الصفات المختلفة، أن تكون الذات الواحدة مختلفةً؛ لحصولها على ما لو حصلت عليه الذاتان لاختلفتا.

والذي يُبيّن أنّه لايجوز أن يخالف بما يستحقّه لا لنفسه ولا لمعنى، كنحو كونه مُدْرِكاً، فما ذكرناه من أنّ الخلاف إذا كان لايتجدّد بل هو مستمرّ، فمحالٌ كون مقتضيه متجدّداً وكونه مُدْرِكاً بتجدّد، ولأنّا نشاركه في هذه الصفة وكيفية استحقاقها، وإن لميكن

مماثلين له.

فأمّا ما يفيد النفي مثل كونه غنيّاً و واجداً[١]، فلا يجوز أن يكون مؤثّراً في الخلاف؛ لأنّ المؤثّر في ذلك يجب فيه الاختصاص، والنفي لا يختصّ، ولهذا يشترك فيه المختلفان، فلم يبق بعدما أبطلناه إلّا أن يكون مخالفاً بالصفات التي يستحقّها على سبيل الوجوب، نحو كونه قديماً عالماً قادراً حيّاً.

وليس يخلو من أن يخالف ما يخالفه لمجموعها، أو بكلّ واحدة منها، وما اقتضى كونه مخالفاً لمجموعها، يقتضي كونه مخالفاً لكلّ واحدة منها؛ لأنّ استحقاقه لكلّ واحدةٍ على حدّ استحقاقه للجميع، فلو خالف الجميع[٢]، لم يكن ذلك إلّا لوجوبها له، وهذا قائم في كلّ واحدة، وبمثل ذلك يُعلم أنّه لا يجوز أن يخالف بواحدة دون غيرها لتساوي الكلّ واستحالة كون بعضه مؤثّراً دون بعض، ولأنّه لا يجوز أن يستحقّ بعضها إلّا ما استحقّ سائرها، على ما سنذكره.

فإن قيل: كيف يخالف هذه الأحوال التي ذكرتم واحداً يستحقّ هذه الأحوال ويشارك القديم تعالى فيها أجمع؟ ومن شأن ما خالف به الشيء غيره ألّا يشاركه فيه المخالف؟

وليس لكم أن تقولوا: إنّه[٣] لا يشاركه في كونه قديماً؛ لأنّكم أوّلاً قد سوّيتم في الخلاف بين كونه قديماً وسائر الصفات، ولأنّ ما يرجع إلى الإثبات في هذه الصفة هو الوجود، ونحن مشاركون فيه، وما يفيد النفي من أنّه لا ابتداء لوجوده ولا اعتبار به في الخلاف.

قلنا: إنّ القديم وإن استحقّ من هذه الصفات ما يستحقّها غيره، فقد استحقّها على خلاف الوجه الذي استحقّها كلّ مستحقٍّ عليه، ولا فصل بين أن يخالف غيره ويتميّز منه باستحقاق صفات على وجوه تستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه، وبين أن يتميّز لصفة لا يشاركه فيها؛ لأنّه متى بان من غيره بصفةٍ، كان وجه إبانته ومخالفته أنّه أخصّ لذاته بما لم يشاركه فيه، فكذلك يجب إذا اختصّ لذاته، بأن لا يستحقّ صفاتٍ على وجوه يستحيل في كلّ مستحقّ أن يستحقّها عليها أن يحصل الإبانة والتميّز.

وليس لأحد أن يقول: إذا لم يخالف بنفس الصفات، كيف يخالف بكيفيّة استحقاقها،

---

١. في الأصل: واحدا.　٢. في الأصل: بالجميع.　٣. في الأصل: ان.

والخلاف في الذوات [لابد] أن يعود إلى الصفات؟

وذلك أنّه يمكن أن يقال: إنّ الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحقّت على هذه الوجوه المخصوصة، فلم يعد الخلاف إلّا إلى الصفات، وأمّا كونه قديماً، وأنّ معناه أنّه لا ابتداء لوجوده، فإنّ ذلك وإن كان لفظه لفظ النفي، فليس بنفي على الحقيقة، بل يقتضي استمرار الوجود في كلّ حال فيما يزل.

فأمّا أبو هاشم /٣٨/، فإنّه لهذا المعنى أثبتَ له تعالى صفة ذاتيةً يقتضي كونه على هذه الأحوال، وجعل الخلاف مستنداً إليها، وكان يقول: «إذا لم يصحّ أن يخالف الشيء غيره بما يشاركه فيه، لم يجز أن يخالف القديم تعالى ما خالفه بهذه الصفات، لوقوع الاشتراك فيها، وكذلك لايجوز أن يخالف استحقاقها؛ لأنّ معنى ذلك يؤول إلى النفي. ألا ترى أنّ قولنا:لا أوّل لوجوده، وأنّه لا يحتاج في وجوده إلى موجدٍ، أنّ العدم يستحيل عليه، كلّه نفي، وبالنفي لا يختلف الذوات، وأمّا جهة استحقاق الصفة، فالمرجع فيه عند التحقيق إلى النفي؛ لأنّ معناه أنّه يستغني في استحقاقها عن علّة وفاعل».

ويمكن أن يقال: لو خالف تعالى غيره بكونه قادراً على ما قدر عليه، من حيث لم يصحّ أن يشاركه في هذه الصفات، لوجب في زيد إذا كان قادراً على ما لم‌يصحّ أن يقدر عليه عمرو أن يكون مخالفاً له، وكان ينبغي أن تؤثّر هذه الصفة في الخلاف فينا كما أثّرت فيه تعالى.

على أنّ ما يخالف الذات غيرها، لايجوز أن يكون مشروطاً ولا متعلّقاً في الثبوت أو الصحّة بغيرها، وكون القادر قادراً يترتّب على كونه موجوداً وحيّاً.

وممّا يقال في نصرة طريقة أبي هاشم: إنّ كلّ ذات فلابدّ أن يختصّ بصفة لو كانت مرئيةً لرُؤيت[١] عليها، ولفُصِّل عند الإدراك بينها وبين ما خالفها لأجل تلك الصفة، وهذا الحكم واجب في كلّ ذاتٍ، سواء كانت مرئية أو ممّا يستحيل عليه الرؤية؛ لأنّ الأصل في اختلاف الذوات وتماثلها هو الإدراك، وما عدا الذوات المُدرِكات محمولٌ في ذلك على المُدْرَكات.

وإذا صحّت هذه الجملة، ولم يجز أن يكون قديماً تعالى، لو كان مُدْرِكاً يدرك من

١. في الأصل: لرأيت.

حيث كان موجوداً أو عالماً أو حيّاً أو قادراً؛ لأنّ غيره يشاركه في هذه الصفات، ولا يجوز أن يكون مُدْرِكاً عليها، ولا يمكن أن نجعل الإدراك متعلّقاً بكيفية الصفة دون نفس الصفة؛ لأنّ ذلك [لا] يعقل، فثبت أنّه لابدّ من صفةٍ بها يخالف غيره ـ لو أدرك غيره ـ في الأدرك[١] عليهما.

وممّا يجب أن يعتمد أيضاً في ذلك: أنّه لايجوز أن يكون تعالى موجوداً لذاته، لوجوب مماثلة ما شاركه في الوجود له:، وقد علم أنّه مخالفه يشاركه في الوجود.

ولايجوز أن يكون عالماً قادراً حيّاً لذاته؛ لأنّ ذلك يقتضي كونه موجوداً لما هو عليه في ذاته، وهذا يؤدّي إلى أنّ المؤثّر في وجوده كونه قادراً، مع أنّ كونه قادراً مشروطٌ في الوجود ومفتقرٌ إليه، وفي هذا تعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه وافتقاره إليه، فوجب إثبات صفة ذاتية غير هذه الصفات، تستند هذه الصفات إليها.

وأمّا الكلام على الأصل الثالث: وهو أنّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مِثْلاً له، ومستحقّاً لكلّ ما يستحقّه لنفسه فهو:

إذا ثبت بما ذكرناه أنّه مخالفٌ لغيره قديماً وما جرى مجراه، أو بالصفة التي اقتضت فيه هذه الصفات، وجب فيما شاركه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له؛ لأنّ ما يحدث به الذات غيرها، فمتى شاركها فيه مشاركٌ كان مثلاً لها. ألا ترى أنّ السواد والجوهر لمّا خالفا ما خالفهما بهاتين الصفتين كان ما شاركهما فيها مِثْلاً لهما؟ وكذلك إن كان الخلاف في التحقيق يرجع إلى الصفة الذاتية التي يقتضي هذه الصفات، يجب فيما شاركه في هذه الصفات أن تكون في ذاته على مِثْل تلك الصفة، فتكون مِثْلاً له.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون صفة الوجود تختلف في الذوات، فلا نمنع أن يشارك القديم في كونه قديماً ما ليس بمثل له، إذا لم يعد الاتّفاق إلى صفة متماثلة.

وذلك أنّ الجهات التي يعلم منها اختلاف الصفات مفقودة في صفة الوجود؛ لأنّ الصفتين إنّما نعلم اختلافهما بالإدراك أو بما يجري مجراه، نحو الفصل بين كون أحدنا مريداً وناظراً ومعتقداً، أو نعلم اختلافهما باختلاف أحكامهما، كعلمنا بمخالفة كون القادر قادراً لكونه حيّاً، لاختلاف الأحكام، وهذا كلّه مفقود في صفة الوجود، فيجب أن تكون

١. في الأصل: لادراك.

واحدة؛ لأنّها لو كانت كذلك لم ترد على هذه الحال.

وأيضاً: فإنّ حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس، وهذا حكم واحد غير مختلف، ويتفق فيه الذوات الموجودة، فيجب أن تكون صفة واحدة.

* * *

تمّ الجزء الأوّل من الكتاب الملخَّص في أصول الدين ويتلوه في الجزء الثاني «**وأمّا الذي يدلّ على الاشتراك في صفة من صفات النفس**».

وقع الفراغ من تسويد هذا الجزء، والحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على محمّد وآله وسلّم تسليماً كثيراً كثيراً كثيرا./٣٩/

الجزء الثاني

بسم اللّه الرحمن الرحيم، ربّ وفّق لإتمامه

فصلٌ

الذي يدلّ على الاشتراك في صفة من صفات النفس

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الاشتراك في صفة من صفات النفس، يقتضي الإشتراك في سائر الصفات النفسية، وأنّه لايجوز أن يشتركا في صفة ذاتية، ويفترقا في أخرى حتى يكونا مختلفين من وجه، متماثلين من آخر فوجوه:

منها: إنّ المقتضي للصفة كالموجب لها، فإذا كان ما أوجب صفةً أو صفات متى حصل مثله أوجب ذلك، وكذلك المقتضي للصفات، فكما أنّ إثبات ما يشاركه له لعلة فيما هي عليه في ذاتها، ثمّ لايوجب ما يوجبه نقضٌ لإيجابها، كذلك إثبات ما يشارك الذات فيما هي عليه، ثمّ لايستحقّ ما يستحقّه نقضٌ لاقتضائها وإيجابها، [و] أنّ القول بذلك يؤدّي إلى أنّ الذاتين يتّفقان بنفس ما يختلفان، و إلى أنّ الخلاف نفسه وفاقٌ، وذلك متناقضٌ.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الذات إذا اختصّت بصفتين لذاتها، وجبت أن تخالف مخالفها بكلّ واحدة منهما من حيث كانتا ذاتين، إذ الخلاف موقوف على صفة للذات، وليس هي بأن تخالف ما خالفها بإحدى الصفتين بأولى من أن تخالفه الأخرى، فمتى شاركها مشارك في إحدى الصفتين، وجب أن يكون مماثلاً من حيث يجب أن يكون مخالفاً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ

كلّ واحدة من الصفتين إذا كانتا ذاتيتين لابدّ من أن تؤثّر في المخالفة.

وليس هذا من قولنا في الشيء: «إنّه يصحّ أن يكون معلوماً مجهولاً من وجهين، وكذلك يكون مراداً مكروهاً» على هذا الوجه لسبيل؛ لأنّ الخلاف والوفاق يرجع إلى أمرٍ واحد وهو الذات، والعلمُ يتعلّق بالشيء على وجهٍ والجهل على وجهٍ آخر، وكذلك الإرادة والكراهة، وليس يجب إذا كان معلوماً من وجهٍ أن يكون معلوماً من كلّ وجه، وقد بيّنّا أنّه إذا خالف بصفة ذاتية وكانت هناك أخرى تجري مجراها، فلابدّ من أن تخالف أيضاً بها.

ومنها: إنّ هاتين الذاتين لو كانتا[1] مُدْرِكتين، لوجب القياس إحداهما بالأخرى من حيث التفاضل، وأن يفصل المُدْرِك بينهما ولايلتبسان عليه من حيث التخالف، وذلك يتنافى ويتناقض.

ومنها: إنّ الذاتين لو تماثلتا من وجهٍ واختلفتا من آخر، لوجب إذا كانتا مُحْدَثتين و طرأ ضدٌّ عليهما أن ينفيهما من وجهٍ دون وجه، وإن كانتا قديمتين لذكر ذلك فيهما بالتقدير، فيقال: كان يجب لو قُدِّر ضدٌّ لهما أن ينتفيا من وجهٍ دون آخر، ويصحّ هذا التقدير ـ وإن استحال أن يكون للقديم ـ لأنّه يثمر علماً بأنّ الشيئين لايختلفان من وجهٍ ويتّفقان من آخر، وكلّ تقدير يجري هذا المجرى، فهو صحيح.

ومنها: إنّ الذات إنّما تخالف غيرها بالصفة التي تدخل بها في أن تكون ذاتاً، وليس يستحقّ على هذا الوجه إلّا صفة واحدة، وما عدا هذه الصفات ممّا يقال: إنّه ربّما أثّر في الخلاف فمنقضٍ[2] عن هذه الصفة وموجبٌ عنها، وإذا ثبت ذلك فيجب فيما تماثل الذات إن شاركه في الصفة الذاتية [أنْ] تشاركه في مقتضاها؛ لأنّ المشاركة في المقتضىٰ توجب المشاركة في المقتضي، فلايصحّ على هذا أن يكون مثلين من وجه، مختلفين من وجهٍ آخر.

ويجب على هذه الجملة أن لو كان له تعالى علمٌ قديمٌ، وهو تعالى إنّما استحقّ كونه قديماً لما هو عليه في ذاته، أن يكون ذلك العلم القديم من حيث شاركه في القِدم مشاركاً

١. في الأصل: كانا.
٢. في الأصل: فمقتضى.

له في تلك الصفة الذاتية في جميع ما يقتضيه، وهي كالعلّة فيه، وذلك يؤدّي إلى ما ذكرناه.

وإنّما قلنا: إنّ الذات لا يختصّ بأكثر من صفةٍ واحدةٍ في نفسها، من حيث كان الطريق إلى إثبات صفة للذات، و هو أنّ الذات لأجلها تكون ذاتاً، ويصحّ العلم بها، والخبر عنها، وتميّزها من غيرها، وهذه الأحكام تتمّ بالصفة الواحدة، فلا وجه لإثبات ما دلّ عليها؛ لأنّه يؤدّي إلى إثبات الذات، ما لا طريق للعلم به في ذلك [وهو] يُفضي[1] إلى الجهالات.

ومنها: إنّ القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلى تجويز ثان له عاجز، وإن كان مشاركاً في القِدَم؛ لأنّه لا فرق بين إثبات قديمين أحدهما قادرٌ والآخر عاجزٌ، ولا اعتصام من ذلك إلّا بما سلكناه من الطريق.

فأمّا الكلام في صحّة ما ألزمناهم إيّاه، مِن استحقاقه تعالى لكلّ ما يستحقّه هذه المعاني من الصفات الذاتية، واستحقاق هذه المعاني جميع ما يستحقّه من الصفات، وأن تكون لبعضها حكم بعض حتى يُغني وجود أحدها عن جميعها، فواضحٌ لا إشكال فيه؛ لأنّ الكلّ إذا اشترك في القِدَم الذي هو الصفة النفسية أو المقتضي عن الصفة النفسية، وجب ما ذكرناه؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضي الاشتراك في صفة النفس.

وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ ما ألزمتموه من كون العلم عالماً والقدرة قادرة فيتحدان[2] للاشتراك في القِدم، ولم يثبت أنّه تعالى عالمٌ قادرٌ لنفسه، فيكون ما شاركه له في ذلك، بل الكلام مبنيٌّ على أنّه مستحقّ لأجل المعاني، والمشاركة في صفة النفس لاتوجب المشاركة في صفات العلل، وكيف يلزم أن تكون ذاته تعالى بصفة العلم والقدرة، وأن يكونا بهذه الصفة لجنسهما، وإنّما يتمّ ذلك في الحياة دونهما؛ لأنّ الحياة حياةٌ لنفسها؟

وذلك أنّ القديم تعالى لو كان عالماً أو قادراً لمعنىً على ما يدّعون، لوجب أن يكون في نفسه على ما يصحّح كونه كذلك، كما أنّ الجوهر وإن كان متحرّكاً لمعنى، فصحّة كونه متحرّكاً يرجع إلى ما هو عليه في نفسه، والعلم والقدرة يشاركانه على قولهم في القدم،

---

١. في الأصل: يفض.
٢. بياض في الأصل.

فيجب أن يشاركاه في صحّة كونه عالماً قادراً، ومتى صحّ ذلك فيهما وجب لهما؛ لأنّ العلم لو صحّ كونه عالماً لم يحصل بهذه[١] الصحّة إلّا لمن هو عليه في ذاته، لاستحالة استحقاقه لها لعلّة أو بالفاعل، وهذا يقتضي كون العلم عالماً لم يحصل بهذه إلّا لصفة في كلّ حال؛ لأنّ ما هو عليه في ذاته حاصلٌ في كلّ حال.

وكذلك القول في القدرة من وجه آخر، وهو أنّ ذاته تعالى يجب أن يكون علماً من حيث شاركها العلم في القدم، وإذا وجب فيه تعالى أن يكون عالماً مع أنّ ذاته علمٌ أو بصفة العلم، وجب أن يكون العلم أيضاً عالماً؛ لأنّ ما يحيل أحد الأمرين يحيل الآخر، وما يصحّح أحدهما يصحّح الآخر.

وأمّا القدرة وإن لم تكن قدرةً على الاطلاق لنفسها، فهي قدرة على مقدورات مخصوصة لنفسها، وبهذه الإضافة تَبيّن من غيرها، فما كان مِثْلاً لها و /٤٠ر/ مشاركاً لها في القدم ـ وهو صفة نفسه ـ يجب أن يشاركها في التعلّق المخصوص، والعلم وإن لم يكن علماً لنفسه، فإنّه اعتقاد لمعتَقَدٍ مخصوص لنفسه، فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة، وكلّ ذلك واضح.

دليلٌ آخر: وممّا يدلّ على أنّه لايجوز أن يكون تعالى عالماً بعلمٍ قديم، وذلك القول في قادر حيّ، وجوب هذه الأحوال له في كلّ حال، والصفة إذا وجبت استغنت عن العلّة[٢]، لأنّ وجوبها لو لم يُغْن عن العلّة، لكان وجوبها عن العلّة لا يغني عن علّةٍ ثانية، ولأدّىٰ ذلك إلى أنّ التعليل لا ينقطع ولا يتناهى.

وإذا علمنا أنّ وجوب الصفة عند العلّة تُغني عن أخرى من حيث الوجوب، قضينا في كلّ صفة علمنا وجوبها في كلّ حال ـ وإن لم نعلم أمراً سواها ـ بأنّها مستغنية عن علّة.

ويبيّن ذلك أنّ السواد لما وجب كونه سواداً في كلّ حال، وكذلك الجوهر ونفس العلّة الموجبة للصفة، استغنى عن ذلك بوجوبه عن العلل. ألا ترى أنّ هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت ثبتت مع جواز ألّا تثبت، لوجب أن يحتاج إلى معنى أو فاعل؟ وهذا يبيّن صحّة ما ذكرناه من أنّ الوجوب يمنع من التعليل.

---

١. في الأصل: + الا.
٢. في الأصل: علّة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الصفة إنّما استغنت حتى وجبت عن العلّة عن علّة ثانية، لأجل أنّ العلّة تؤثّر في الصفة وتوجبها، فلا حاجة إلى أمر آخر، ولم يثبت لكم أنّ كونه تعالى عالماً يقتضيه ما هو عليه في ذاته، فيستغني عن علّةٍ، وذلك أنّ العلّة لو أنّها ممّا تجوز أن توجد تارةً فتوجب الصفة، وأخرى فلا توجبها، لكانت الصفة الواجبة عنها لا تستغني عن أمر آخر، فثبت بذلك أنّ وجوب الصفة عندها هو المُغني عن علّة أخرى؛ لأنّ العلّة [التي] أوجبت الصفة دلالة على نفي المعنى، والصفة لو وجبت عن معنى قديم لكان حالها في الوجوب كحالها إذا وجبت عن الذات، وذلك إنّا متى علمنا وجوب الصفة من غير أن نعلم أمراً زائداً على الذات، علمنا بذلك نفي المعنى، وأنّ الصفة تجب لما[1] الذات عليه، كما أنّا إذا علمنا وجوب الصفة عند معنىً من المعاني ـ وإن لم يكن نعلم سواه ـ يقع على أنّه لا موجب سواه، على أنّ التشكّك في هذا الباب وتجويزنا أن تكون الصفات الواجبة التي نعلم وجودها ـ من غير أن نعلم معنىً سواها ـ يجب لمعنى قديم يؤدّي إلى نفي صفات الذات جملةً؛ لأنّا لا نأمن في كلّ صفةٍ وجبت للذوات، من نحو كون الجوهر جوهراً والسواد سواداً، وصفات العلل الموجبات نفسها، أن تكون ذلك لمعان قديمة، وهذا يقتضي رفع صفات الذات.

وليس له أن يقول: إنّ السواد أو العلم أو ما أشبههما من المعاني، إنّما وجب أن يكون على ما هو عليه لغير علّةٍ، لاستحالة قيام المعاني لنفسة[2] لا لوجوب الصفة له.

ذلك أنّ فيما يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به، نحو كون الجوهر جوهراً ومتحيّزاً، ومع ذلك فقد ثبت أنّ[3] صفاته الواجبات نفسية لوجوبها، لا لاستحالة قيام المعاني به، على أنّ المفهوم من قيام المعاني هو الحلول، والباري تعالى يستحيل [عليه] ذلك، ولئن جاز ارتكابه فيه تعالى، ليُجوزنّ مثله في قيام المعاني بالمعاني، فليس أحدهما بأبعد من الآخر.

دليل آخر: وآخر ما يدلّ على ذلك، وإن كان يقارب ما تقدّم، أنّ المراعي في المقتضي للصفة، الاشتراك في كيفية استحقاقها، سواء اختلفت الصفة أو اتّفقت. ألا ترى أنّ

---

۱. في الأصل: الما. ۲. في الأصل: سنه. ۳. كلمة غير واضح في الأصل.

المُـحْدَثات لما اشتركت كلّها في كيفية الوجود، احتاج جميعها إلى فاعل؟ فاشتركت كلّها في المقتضي، والقديم تعالى لمّا لم يشاركها في كيفية هذه الصفة، استغنى من موجدٍ، وكان موجوداً لذاته، ولمّا كان تعالى مشاركاً للمريدين، [و] ينافي استحقاق كونه مريداً، وأنّه يريد مع جواز ألّا يكون مريداً، كان كذلك مريداً بإرادةٍ كالواحد منّا.

وإنّما قلنا: إنّه لا اعتبار باختلاف الصفة واتّفاقها مع الاتّفاق في وجـه الاسـتحقاق وكيفيّته، إنّا وجدناه تعالى لمّا استحقّ كونه موجوداً على الحدّ والوجـه الذي يسـتحقّ السواد عليه كونه سواداً والجوهر كونه جوهراً، استحقّ ذلك لما هو عليه في ذاته، كـما استحقّ السواد والجوهر ذلك على هذا الوجه، ولمّا استحقّ كونه مريداً على الحدّ الذي يستحقّ الجوهر عليه كونه متحرّكاً استحقّ ذلك المعنى،[1] وهذه قضية عامّة في جـميع الصفات المستحقّة لو تؤمّلت وقوبل بين وجوه استحقاقها.

وإذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها، و وجدناه تعالى يستحقّ كونه عالماً وقادراً وحيّاً على الوجه الذي يستحقّ عليه كونه قديماً، وعلى الوجه الذي يستحقّ السواد عليه كونه سواداً، أو الجوهر كونه جوهراً، وجب أن يستغني عن المعاني، وأن يكون مستحقّاً لهذه الصفات، لما هو عليه في ذاته، كما ثبت ذلك فيما شاركه في كيفيّة استحقاق صفته.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّه لو كان تعالى عالماً بقديم، لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا، من حيث تعلّق بما يتعلّق به علم أحدنا على وجهه، و في وقته على سبيل التفصيل، وهذا يقتضي قِدَم علومنا وحدوث علمه!

فإن قيل: دلّوا على أنّ المشاركة في التعلّق الذي ذكرتم يقتضي التماثل؟

قلنا: الدليل على ذلك أنّ العلم إنّما بيّن من غيره بهذا التعلّق المخصوص، وهو أخصّ صفات ذاته، ولهذا وجب فيما شاركه في ذلك أن يسدّ مسدّه، حتى أنّ أحدنا متى صحّ منه الفعل المـحكم بعلمٍ مخصوص، فمعلومٌ أنّ ذلك يصحّ منه بكلّ ما شارك العلم الذي ذكرناه في صفته و تعلّقه.

ولأنّهما أيضاً يوجبان صفتان متماثلتين، وتماثل الموجِب يدلّ على تماثل الموجَبْ.

---

١. في الأصل: لمعنى.

ولأنّهما أيضاً ينتفيان بضدٍّ واحد. ألا ترى أنّا لو قدّرنا حصول هذين العلمين لعالمٍ واحد، و وجد الجهل المتعلّق بالعكس من متعلّقهما، لوجب انتفائها معاً بـه،؟ والشيء الواحد لايجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير متضادّين، وإنّما ينفي المثلين أو الضدّين، وإذا لم يجز أن يكون هذان العلمان ضدّين، وجب أن يكونا مثلين.

فإن قيل: ومن أين صحّة ما ذكرتم من أنّهما يوجبان صفتين متماثلتين؟

قلنا: لأنّ هاتين الصفتين لو اختلفتا، لم يكن إلى اختلافهما طريقٌ إلّا اختلاف حكمهما، وكان الحي يفصل بينهما، كما يفصل بين صفاته المختلفة، ككونه مريداً ومعتقداً، ولا شبهة في أنّ حكمهما غير مختلف، ولذلك أحدنا يجد نفسه إذا كان عالماً بأحد هذين العلمين على مثل ما يجد غير نفسه إذا كان عالماً بالعلم الآخر، ولا نجد مثل ذلك /٤١/إذا كان مريداً وغيره معتقداً.

فإن قيل: ألا اعتبرتم في تماثل هذين العلمين أن يتعلّقا بعلم واحد؟

قلنا: لو كان لمثل ذلك اعتبارٌ، لوجب أن لايتماثل السوادان مع تغاير محلّهما، وقد علمنا أن لا فرق في وجوب تماثلهما بين أن يكون محلّهما واحداً أو متغايراً، ألاترى أنّ الالتباس على المُدْرَك الذي كان طريقاً لنا إلى تماثل السوادين حاصلٌ في الوجهين؛ لأنّ السوادين يلتبسان والمحلّ واحد، وإذا ثبت أنّ تغاير المحلّين لايؤثّر في التماثل، ثبت ذلك في تغاير العالمين؛ لأنّ حكم الحمل مع المعاني المختصّة بها حكم المحال مع المعاني المختصّة بها، على أنّ العِلْمين إذا لم يتعلّقا بعالمٍ واحد، فإنّما افترقا في كيفيّة الوجود، ومثل ذلك لايؤثّر على الحقيقة في الاختلاف، بل يجري مجرى أن يكونا موجودين في وقتين، ومعلوم أنّ ذلك لايقتضي اختلافهما؛ لأنّه لو اقتضاه لوجب أن يكون الشيء مخالفاً لنفسه إذ لم يوجد في وقتٍ و وجد في غيره.

على أنّ الأجناس المختلفة قد تشترك في كيفيّة الوجود، ولايوجب ذلك تماثلها، فوجب صحّة ما ذكرناه من تماثل هذين العِلْمين، وإنْ تعلّقا بعالمين.

فإن قيل: وما الدليل على صحّة ما ادّعيتموه في جملة كلامكم، مِن أنّ الشيء الواحد لاينفي شيئين مختلفين غير متضادّين؟

قلنا: الدليل على ذلك أنّ من حقّ ما ينافي غيره أن يحْلفه على محلّه، وعلى الجملة التي يتعلّق بها، ويحصل له صفة بالعكس من صفة ما نافاه، فلو نفي الشيء الواحد ذاتين مختلفتين، لوجب أن يكون صفته بالعكس [من] صفة كلّ واحد منهما، وهذا يقتضي كون الذات على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك لايجوز في الذوات المختلفة، لما دلّلنا عليه في صدر هذا الكتاب عند الكلام على أنّ الجوهر لايكون متحيّزاً بالفاعل.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك: أنّ الشيء الواحد لو نفى المختلفين، لوجب أن ينفي كلّ مختلفين حصلا في محلّه؛ لأنّه ليس له ببعض ما خالفه من الاختصاص ما ليس له بغيره. ألا ترى أنّ الشيء الواحد لما نفى المثلين على الجمع والضدّين على البدل، نفىٰ كلّ مثلين وكلّ ضدّين؟ ولو نفى كلّ ما يخالفه لأدّى إلى أنّ السواد ينفي البياض والخلافة عن المحلّ، وقد علمنا فساد ذلك.

وممّا يبيّن ما ذكرناه أنّ السواد إذا علمنا أنّه لايُضادّ البياض والطعم، وأنّه يضادّ البياض والحمرة، وتُضادّ بياضتين وحمرتين، فيجب أن نقضي[1] أنّه إنّما يضادّ البياض والطعم لأجل أنّهما مختلفان ليسا بضدّين، ونحكم بأنّ كلّ مختلفين ليسا بضدّين يجريان هذا المجرى في أنّ شيئاً واحداً لايجوز أن ينفيهما.

وليس لأحد أن يقول: هذا الذي ذكرتم يقتضي أنّ ذاته تعالى مماثلة لعلومنا، من حيث المشاركة في التعلّق المخصوص.

وذلك أنّ تعلّقه تعالى بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم؛ لأنّ تعلّقه تعلّق العالمين، وإنّما كان يلزم ذلك لو كان التعلّق واحداً. ألا ترى أنّ العلم والإرادة معاً قد يتعلّقان بحدوث الشيء ولايتماثلان لاختلاف التعلّق؟

وليس له أن يقول: ما أنكرتم أن يكون علمه من حيث كان قديماً يخالف علومنا، أو من حيث يتعلّق بمعلومات كثيرة على التفصيل، وإن شارك علومنا في التعلّق الذي ذكرتم.

وذلك أنّ هذا اعتراضٌ على الدليل لمّا اقتضى الدليل نفسه فساده؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ اشتراك العلمين في التعلّق المخصوص يقتضي تماثلهما، وذلك يقتضي استحالة قِدَم

---

١. في الأصل: + و.

علمه أو تعلّقه بمعلومات كثيرة، كما يقتضي استحالة ذلك في علومنا التي هي مثل ذلك العلم، على أنّ هذا يقتضي كون علمه مماثلاً لعلومنا ومخالفاً، وذلك محال.

ولا فرق بين هذا الاعتراض و بين من قال من المُشبِّهة: إذا أُلزمنا أن يكون مِثْلاً لنا إذا كان جوهراً أو جسماً، أنّه وإن كان جسماً فمن حيث كان قديماً لا يكون مِثْلاً لنا.

والطريق إلى إبطال ذلك هو ما ذكرناه.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّ الطريق إلى إثبات العلم، هو تجدّد الصفة على الذات، مع جواز أن لا يتجدّد، والحال واحدة، وهذا الطريق غير متأتّ فيه تعالى، وإثبات معنىً لا طريق إلى إثباته يؤدّي إلى الجهالات، فوجب لهذه الجملة القطع على أنّه لا يجوز كونه عالماً بعلم، بل لما هو عليه في ذاته، وهذا الكلام يشتمل على موضعين لابدّ من الدلالة عليهما:

أوّلهما: إنّه لا طريق إلى اثبات العلم سوى ما ذكرناه.

والثاني: إنّ إثبات معنى لا دليل عليه لا يصحّ.

فأمّا الدليل على الأوّل: فهو أنّه ليس يجوز أن يدلّ على الشيء إلّا ما له تعلّقٌ به، وإذا لم يدلّ إلّا ما ذكرناه على إثبات العلم، فليس هذه إلّا أن يقال: إنّ الدالّ على العلم كونه عالماً، أو صحّة وقوع الفعل المحكم؛ لأنّ غير ما ذكرناه من الصفات و الأحكام لا تعلّق لها [بالعلم]،[1] والذي يدلّ على كونه عالماً لا يدلّ على العلم؛ لأنّ الصفة بمجرّدها إذا اقتضت المعنى، لوجب أن تكون كلّ صفة معلّلة بمعنى، ويقتضي كذلك وجود ما لا يتناهى من المعاني.

وأيضاً فإنّ الصفة تنقسم في العقل استحقاقها إلى المعنى و إلى غيره، فكيف يقال: إنّها لمجرّدها تقتضي المعنى؟

وعلى هذا يجب أن يكتفي في إثبات الأكوان بإثبات صفة الجوهر وتنقله في الجهات، من غير أن نبيّن كونه مستحقّاً لذلك على وجهٍ مخصوص.

وأيضاً: لو كان كونه عالماً يقتضي وجود العلم، وقد ثبت أنّ العلم يقتضي كون الذات

---

١. بياض في الأصل.

عالمة، لوجب أن يكون كلّ واحد من الأمرين مقتضياً لصاحبه.

وأمّا الذي له قلنا: «إنّ الفعل المحكم لايدلّ على العلم»، فهو إنّ الفعل المحكم إنّما يقع في الشاهد من الجملة دون أبعاضها، فيجب على أمر يختصّ به الجملة، وليس واقع من العلم ولا من محلّ العلم فيدلّ عليه، وإذا كان وجود العلم مقصوراً على بعض الجملة، لم يكن الفعل دالاًّ عليه.

وأيضاً: فإنّ العقل دالّ على أنّ من صحّ منه يختصّ بمفارقة ليست لمن تعذّر منه، والمفارقات قد تكون للمعاني وقد تكون لغيرها، فكيف تجعل ما يقتضي المفارقة المطلقة مقتضياً لكيفيّةٍ فيها؟

وأيضاً: فإنّ الفعل المحكم إذا كان دالاًّ على كون من صحّ منه عالماً، لم يجز أن يدلّ مع ذلك على العلم؛ لأنّ الدليل إنّما يدلّ على أمرين مختلفين من وجهين، وإذا كان وجهه واحداً، لم يجز أن يدلّ إلّا على أمر واحد ولذلك الفعل بمجرّده، على أنّ فاعله قادر، وبأحكامه له يدلّ على أنّه عالم.

وأمّا الدليل على الأصل /٤٢/الثاني: فهو أنّ القول بخلاف ذلك يؤدّي إلى كلّ جهالة، وإلى أن يجوز أن يكون في الجسم معانٍ كثيرة سوى ما عقلناه بالدليل، وإلى أن لاينفى بالعلل ولا بالأسباب ولا بالتضادّ بين المتضادّات، وفساد ذلك ظاهر.

وليس هذا ممّا عيبناه على البغداديين لمّا استدلّوا على نفي قديم ثانٍ، بأنّه لو كان موجوداً لكان في الفعل دلالة عليه، وإنّما لمّا لم يكن في الفعل ما يدلّ على ثانٍ وجب نفيه.

والفرق بين الأمرين أنّ الفعل يقع باختيار الفاعل، وقد يجوز أن لايختاره، فلايدلّ عليه، ولايجب أن يحكم بنفي العلم[1] من حيث انتفى الفعل، والعلم موجبٌ لكون الذات عالمة، وإثباته إنّما يكون بما يصدر عنه من الصفة أو الحكم، فلا يجوز أن ينفكّ ممّا يدلّ على إثباته؛ لأنّه لايتعلّق باختيار مختارٍ، فمتى فقدنا ما يدلّ عليه وجب القضاء بنفيه.

وقد يُرتب هذا الدليل على وجه آخر فيقال: قد ثبت أنّ تجدّد الصفة مع جواز ألّا يتجدّد

---

١. في الأصل: العادل.

والحال واحدة، دلالة على إثبات المعنى، وليس يجوز ثبوت المعنى مع نقيض الشرط في الدلالة عليه؛ لأنّ ذلك يقدح في كونه شرطاً في الدلالة.

يبيّن ما ذكرناه أنّ وجوب وقوع تصرّف الإنسان، [يكون] بحسب قصده ودواعيه، [و] وجوب انتفائه بحسب كراهته وصوارفه، لمّا دلّ على احتياجه إليه لم يجز أن يثبت مُحْدِثاً لفعل يجب وقوعه عند كراهته وانتفائه عند قصده، وإنّما لم يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطاً في الدلالة، فلم يمكن ثبوت المدلول مع نقيضه، وإذا وجب كونه تعالى عالماً في كلّ حال، ثبت أنّه لم يكن كذلك لمعنى[1].

وليس هذا الذي ذكرناه منعاً من إثبات المدلول مع فقد الدلالة، وإنّما منعنا من إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة. ألا ترى أنّا نثبت تصرّفنا محتاجاً إلينا ومُحْدَثاً بنا من حيث وقع بحسب قصودنا[2] وانتفى بحسب صوارفنا وكراهتنا؟ ولا يمتنع إثبات فعل لا يتأتّىٰ هذا المعنى فيه، وهو فعل الساهي إذا كان بدليل آخر، ولا يجوز قياساً على ذلك أن يثبت الفعل لمن يجب انتفائه وصوارفه، والفرق بين[3] الأمرين هو ما ذكرناه من أنّ ذلك إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة.

وهذه الدلالة على الوجهين اللذين رتّبناها معاً، يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة ولا حيّاً بحياةٍ ولا قديماً بقدم.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون على هذه الأحوال لمعان قديمة، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى إثبات ذاتين، بل ذوات تستحيل وجود كلّ واحدة منها دون الأخرى، وذلك محالٌ؛ لأنّه يقتضي تجويز معانٍ زائدة على ما قد عقلناه، وندّعي أنّ بعضها يفارق بعضها.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى أحد أمور كلّها فاسدة:

منها: أن يكون عالماً بمعلوم واحد، أو معلومات منحصرة.

ومنها: أن يكون عالماً بمعلومٍ لا نهاية لها.

---

١. في الأصل: بمعنى. ٢. في الأصل: قصورنا. ٣. في الأصل: بان.

ومنها: أن يكون علمه متعلّقاً بمعلوماتٍ لا تتناهى على سبيل التفصيل.

فإن قيل: دلّوا على فساد القسم الأخير.

قلنا: قد ثبت أنّه لا معلومات إلّا ويصحّ أن يعلم أحدهما دون الآخر، وإن لم يعلم الآخر، وهذا الحكم معلومٌ في أكثر المعلومات باضطرار، كالعلم بزيد وعمرو وما أشبههما من المعلومات، كما نعلم ضرورة في أكثر الأجسام إنّنا نجوّز أن نحرّك بعضها مع سكون بعض، وما لايُعلم ذلك فيه من المعلومات باضطرارٍ، ويُشتبه أمره، نحمله بالاستدلال على ما علمناه في الحكم؛ لأنّا إذا تأمّلنا حال العلم المتعلّق بأحد المعلومين فوجدناه مخالفاً للمتعلّق، وجب أن نحكم بأنّ العلم الواحد لو تعلّق بمعلومين على التفصيل، لكان مخالفاً في نفسه؛ لاختصاصه بصفتين اقتضتا اختلاف العلمين.

وليس يلزم على هذا أن يكون القدرة مختلفة في نفسها؛ لتعلّقها بمقدورات كثيرة، وذلك أنّه لا شيء من القدر يختصّ بمقدورٍ واحد، بل الجميع يتعلّق بالكثير من المقدورات، فلم يقتض ذلك في القدر اختلافاً، وإن ثبت بعضها بصفة ما خالفه، وقد ثبت أنّ في العلوم ما يختصُّ بمعلوم واحد، وأنّه يخالف ما تعلّق بمعلوم آخر، فافترق الأمران.

وممّا يدلّ على فساد تعلّق العلم الواحد بأكثر من المعلوم الواحد على التفصيل، أنّه لو تعلّق بمعلومين، لوجب إذا طرأ جهلٌ يتعلّق بأحد المعلومين دون الآخر، أن ينتفي من وجهٍ دون آخر، وذلك باطلٌ.

فإن قيل: هذا يلزمكم في القدرة، إذا قد يطرأ العجز عليهما مع تعلّقه بأحد مقدوراتها، ولئن جاز لكم أن تدّعوا أنّ العجز لايتعلّق إلّا بجميع ما يتعلّق به القدرة، قيل الجهل الذي قدّرتموه مثله، ويبطل استدلالكم؟

قلنا: القدرة لو اختصّت بمقدور واحد بطل حكمها، ولكان مَن أوجبت له حال القادر لايجد فرقاً بينه وبين المضطرّ، فلابدّ من أن يتعلّق بالكثير من المقدور، والعجز إذا كان ضدّاً لها، فحكمه في التعلّق حكمها، وهذا لايمكن أن يُدّعىٰ في العلم حتى يقال: إنّه لايتميّز من غيره متى تعلّق بمعلوم واحد، وإنّه واجب فيه التعلّق بأكثر من معلوم، فإذن لايجب في الجهل المضادّ له أن يتعلّق بأكثر من مجهولٍ واحد، وصحّ التقدير الذي ذكرناه

واستقام الاستدلال.

وممّا يدلّ على ذلك: أنّ العلم لو تعلّق بأكثر من معلوم واحد مفصّلاً، لم يقف على عددٍ محصور ولا حدٍّ معيّن، وكان يجب أن يتعلّق بما لايتناهى من المعلومات؛ لأنّه لا حاضر ولا مُخصّص، وهذا يقتضي أن يكون كلّ عالم منّا عالماً بكلّ شيء، ويجب أن يكون الصبيّ الصغير عالماً بجميع ما يعلمه القديم تعالى، وإذا علمنا استحالة ذلك في علومنا، علمنا استحالته في كلّ عالم؛ لأنّه إنّما وجب لعلومنا هذا الحكم مع اختلافها، لكونها علوماً....[1] يرجع إلى أنّها من قبيل الاعتقادات، ولايمكن أن يعلّق ذلك بالحدوث؛ لأنّ الحدوث لا تأثير له في التعلّق، على أنّ ما بيّنّاه من قبل من كون ما يتعلّق بمعلومين من العلوم مختلفاً في نفسه، يقتضي على كلّ علم بهذا الحكم. ولأنّه لو جاز في الغائب إثبات علم يتعلّق بأكثر من معلوم واحد على التفصيل، لوجب أن يكون مِثْلاً لعلومنا ومخالفاً لها، وذلك محال.

وممّا قيل في ذلك أيضاً: إنّه لو جاز في الغائب إثبات علم واحد بصفة علمين من علومنا مختلفين، جاز إثباته بصفة العلم والقدرة؛ لأنّ اختلاف العلمين بالمعلومين في الشاهد، كاختلاف العلم والقدرة، وهذا يؤدّى بهم[2] إلى الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يثبتوها.

فأمّا القسمان اللذان ذكرناهما في /٤٣/ صدر الدليل فظاهر الفساد؛ لأنّ وجود ما لايتناهى قد بيّنّا فيما مضى من الباب فساد استحالته، ودلّلنا على أنّ ما حصره الوجود لايكون إلّا متناهياً.

وأمّا كونه تعالى عالماً بمعلوم واحد أو معلومات منحصرة، ففاسدٌ أيضاً؛ لأنّه قد فعل أفعالاً محكمة يدلّ على أنّه عالمٌ بها أجمع، وخلق فينا العلوم الضروريّة، وتلك الاعتقادات لايكون علوماً إلّا من فعل العالم بمتعلّقاتها، وهذا يدلّ على أنّه[3] تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد.

والذي يبطل كونه عالماً بمحصورات، أنّ ما عدا تلك المعلومات لا تخلو من أن يكون

---

١. في الأصل: دلامن. ٢. في الأصل: يؤديهم. ٣. في الأصل: ان.

يصحّ أن يعلمها أو لايصحّ.

فإن لم يصحّ أن يعلمها، بطل كونها معلومات في نفوسها؛ لأنّ المعلوم في نفسه لايختصّ في صحّة [ذلك] كونه معلوماً بعالم دون عالم.

وإن صحّ أن يعلم ما عدا تلك المعلومات، لم يخل من أن يعلمها لنفسه أو يعلم معدوم أو قديمٌ أو مُحْدَث.

فإن كان يعلمها لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بكلّ المعلومات لنفسه؛ لأنّ ما هو عليه في ذاته ليس بأن يقتضي كونه عالماً ببعض ما يصحّ أن يعلمه بأولى من أن يقتضي كونه عالماً بالكلّ. ألا ترى أنّ القدرة لمّا كانت لما هي عليه يتعلّق بالمقدور، وجب تعلّقها بكلّ ما يصحّ أن يتعلّق.

ولايجوز أن يعلم ذلك بعلمٍ معدوم ـ لما مضى في الكتاب ـ ولا بعلومٍ قديمة؛ لأنّه يوجب وجود ما لايتناهى، من حيث كانت المعلومات لاتتناهى.

ولايجوز أن يَعلم ذلك بعلومٍ مُحْدَثة؛ لأنّه وجب أيضاً وجود ما لايتناهى من العلوم المُحْدَثة، ولأنّ تلك العلوم يجب أن تكون من فعله.

وليس يجوز أن يقع متولّدة عن النظر؛ لأنّ النظر لايكون إلّا في دليل، وليس ما يحدث في المستقبل دليلٌ عقلي، لفقد التعلّق الذي لابدّ من أن يكون مراعى فيما يدلّ عليه الأدلّة.

ولايمكن أن يقال: إنّه يقع عِلْماً، لعلمه بأنّه كان ناظراً.

لأنّ ذلك مبنيٌّ على أنّه بالنظر يحصل العلم بالحوادث المستقبلة، وقد بيّنّا أنّ ذلك لايمكن أن يكون عليه دليلٌ عقلي.

فلم يبق وجهٌ يجوز أن تكون جهة بوقوع العلم علماً، إلّا كون الفاعل عالماً بالمعتقد، وذلك ممّا الكلام مفروض على انتفائه؛ لأنّا إنّما نتكلّم على أنّه لا يَعلم بعلمٍ[١] باقي المعلومات إلّا بعلم مُحْدَثٍ، وهذه جملة كافية.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى لايجوز أن يكون قادراً بقدرة قديمة، أنّ قدرته

---

١. في الأصل: على أنّه لايتكلم على انه لايعلم لابعلم.

كان يجب أن تكون موجودة لا في محلّ حتى تتعلّق به؛ لأنّ وجودها فيه يستحيل، و وجودها في محلّ لا حياة فيه كذلك، فوجودها في محلّ مع الحياة يقتضي تعلّقها بمن تلك الحياة حياة له، على ما تقدّم في الكتاب، وقد بيّنّا أنّ من حكم القدرة لأمر يرجع إلى صحّة الفعل بها، استعمال محلّها في الفعل، ودلّلنا على أنّ الفعل لايصحّ أن يقع بها إلّا بأن يبتدأ هو أو ما سببه في محلّها، ومتى وجدت لا في محلٍّ بطل حكمها ولم يصحّ الفعل بها.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أيضاً، أنّا قد بيّنّا فيما تقدّم من الكتاب أنّ قدرنا مع اختلافها لايصحّ أن يفعل بها الأجسام والألوان وما أشبههما من الأجناس المخصوصة، وبيّنّا أنّ اختلاف القدر لايقتضي اختلاف المقدورات، وأنّ من حقّ كلّ قدرة أن يقدر بها على كلّ جنسٍ يقدر لغيرها عليه، وإنّ هذا الحكم يجب في القدر من حيث كانت قدراً ويصحّ الفعل بها، وهذا يقتضي بقدر الأجسام والألوان عليه تعالى، لو كان قادراً بقدرةٍ، وفي علمنا أنّه تعالى هو الفاعل، لها دلالةٌ على نفي كونه قادراً بقدرة.

دليل آخر: وممّا يدلّ على استحالة كونه حيّاً بحياةٍ قديمة، ما قد بيّنّاه من اعتبار حكم الحياة وتأثيرها في المحلّ، وأنّ وجودها في غير محلّ مستحيل، والحياة القديمة لو كانت ثابتة لم يجز حلولها المحلّ، وإنّما كانت توجد لا في محلّ، وذلك باطلٌ بما ذكرناه.

***

فصلٌ

في الإشارة إلى قوىّ شُبَه أصحاب الذات [و] الصفات والكلام عليها

فقد تعلّق هؤلاء بأشياء:

منها: قولهم: لو كان عالماً لذاته، لوجَبَ أن يكون ذاته عِلْماً، أو إذا لم يكن عالماً لذاته فهو عالمٌ بعلم.

ومنها: إنّ كونه عالماً أو قادراً إذا رجع إلى ذاته، وجب أن يكون قادراً على كلّ ما يعلمه.

ومنها: إنّ الفعل المحكم يدلّ على العلم، كما يدلّ على كون الفاعل عالماً.

ومنها: إنّ العلم بأنّ العالم عالمٌ لايخلو من أن يكون علماً بذاته، كما أنّ[١] الجهل بأنّه عالمٌ جهلٌ بذاته، و لوجب في كلّ من علم ذاته أن يعلمه عالماً، وفساد ذلك يقتضي أنّه عالمٌ[٢] بعلمه.

ومنها: إنّ قولهم: إن وصفنا العالم بأنّه عالمٌ اشتقاق من العلم، فلا سبيل إلى نفيه مع إثبات العالم عالماً.

ومنها: إن وصفنا العالم بأنّه عالمٌ إثباتٌ، وإذا لم يكن إثباتاً لذاته، فلابدّ من أن يكون إثباتاً لعلمه.

ومنها: إنّه قد يحسن أن يأمر أحدنا بأن يعلم ونمدحه على ذلك، ولايجوز أن يتعلّق الأمر والمدح إلّا لمعنى يفعله، وإذا صحّ ذلك فينا، حُمل الغائب عليه على أنّ متعلّق الأمر إذا كان هو المعنى، وكذلك الحذر والدلالة.

والجواب عن الشبهة الأُولى: إنّه[٣] كان يلزمنا أنّ كون ذاته علماً، لو جعلنا كونه عالماً موجباً عن الذات على التحقيق، وكما يوجب العلّة المعلول، وهذا لم نردّه ولا هو مفهومٌ من كلامنا.

أو معنى قولنا: «إنّه تعالى عالم لنفسه»، إنّه اختصّ هذه الصفة على وجهٍ بان بها من سائر العالمين، وأنّه استغنى فيها عن معنى.

وإضافة الصفة إلى النفس ليس يفيد التعليل، وإنّما يفيد غاية التخصيص والتميّز، والأصل في ذلك قول أهل اللّغة «فعل زيدٌ كذا بنفسه» إذا أرادوا التأكيد في الاختصاص.

على أنّ السواد لمّا كان سواداً[٤] لنفسه، كانت نفسه سواداً، فلذلك يجب في العالم لنفسه أن تكون ذاته عالمة علماً[٥]، وهكذا القول.

والجواب عن الشبهة الثانية: إن وصفه بأنّه عالمٌ وقادرٌ وإن يرجع إلى ذات واحدة، فالفائدة فيه مختلفة، وإذا اختلفت وجب أن يراعي ما يصحّ فيه.

وقولنا: «موجودة وقدرة» يرجع إلى ذات واحدة، وإن تعلّقت موجبه [بما] كانت قدرة، ولم تتعلّق من حيث كانت موجودة؛ لاختلاف الفائدة، والحيُّ منّا قادرٌ عالمٌ على

---

١. في الأصل: كان.
٢. في الأصل: علم.
٣. في الأصل: + لما.
٤. في الأصل: سواد.
٥. في الأصل: عالما.

كلّ ما كان عالماً به.

والجواب عن الشبهة /٤٤/ الثالثة: إنّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الفعل المحكم لايدلّ على العلم، وإنّه لمّا يدلّ على كون فاعله مفارقاً لما يتعذّر ذلك منه، وإنّ المفارقات قد تختلف فتكون تارةً للمعاني، وتارةً لغيرها، فإذا علمنا في أحدنا أنّ المفارقة إنّما حصلت له عن معنى بدليلٍ تختصّه، لم يجب أن يثبت المعنى في كلّ موضعٍ حصلت فيه المفارقة؛ لأنّ اشتراك الموصوفين في الصفة لايمتنع، وإن استحقها أحدهما لعلّةٍ والآخر لا لعلّة بعد أن يختلفا في كيفية الاستحقاق، ولهذا كان الموجود منّا موجوداً بفاعل، وهي تعالى موجودٌ لنفسه.

على أنّ من أوجب عليه القول بأنّه تعالى عالمٌ بعلمٍ قياساً على العالم منّا، من حيث شارك في مطلق الصفة من غير مراعاةٍ لكيفية الاستحقاق، ولا الوجه الذي منه ثبت العلم لأحدنا، يلزمه أن يكون علمه تعالى مُحْدَثاً وغير آلة، وأن يكون له علم مفردٌ بكلّ معلوم، كما أنّ كلّ ذلك واجب في العالم منّا، ويلزمه أن يكون مشاركاً للعالم منّا في الجسميّة والبنية وسائر ما لايكون عالماً إلّا مع حصوله، ومتى امتنع من التزام ذلك بوجهٍ، حصل بعينه العلّة في الامتناع عن كونه عالماً بعلم، وحمله على أحوال العالمين منّا.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ العلم بأنّ العالم عالم، هو علمٌ بكونه على حال مخصوصة، وليس يتعلّق لمجرّد[1] الذات، ولا بمعنى فيها على ما بنوا عليه السؤال.

فإن قيل: دلّوا على أنّ العالم بكونه عالماً حالاً، ثمّ دلّوا على أنّ العلم بأنّه عالمٌ يتعلّق بكونه عليها؟

قلنا: الدليل على الفصل الأوّل أنّ الفعل المحكم إذا صحّ من زيد وتعذّر على عمرو، فلابدّ من كونه دالاًّ على اختصاص من صحّ بأمر فارق به من تعذّر عليه، ولابدّ من أن يكون ذلك الأمر مختصّاً لمن صحّ منه الفعل، وهو الجملة دون ألفاضها، فيجب على هذا أن يكون الفعل المحكم دالاًّ على اختصاص الجملة بحالٍ.

وليس يمكن أن يقال: إنّ الفعل دالٌّ على أنّ العلم الذي به كان أحدنا عالماً وأنّ المفارقة

١. في الأصل: بمجرد.

إلى ذلك يرجع؛ لأنّا قد بيّنّا فساد ذلك من قبل من وجوهٍ.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك: إنّا قد علمنا امتناع وجود العلم[١] في جزء من قلب زيد، و وجود جهلٍ يُضادّ ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة، فلو لم يكن العلم يوجب الجملة حالاً، لما وجب ذلك، كما لم يستحيل وجود السواد والبياض في جزئين من قلبه، لمّا لم يوجبا للجملة حالتين متضادّين.

فأمّا الذي ندلّ به على القسم الثاني: وهو إنّ العالمَ بأنّه عالم يتعلّق بكونه على حالة[٢] مخصوصة، وهو أنّ أحدنا يجد نفسه معتقداً باضطرار ويتأمّل حاله في سكون نفسه إلى المعتقد، فيعلم أنّه عالم، وما يجد نفسه عليه هو ما يختصّ به من الحال الراجعة إليه.

ولايمكن أن يقال: إنّ ذلك يتعلّق بالعلم الحالّ في قلبه، على أنّ حكم ذلك العلم من حيث حلّ قلبه، حكمُ سائر المعاني الحالّة من سوادٍ وبياضٍ وغيرهما، وإن خالف العلم هذه المعاني من حيث كان موجباً للجملة حالاً، فثبت بذلك أنّ علمه تعلّق بما هو عليه من الحال، وهذا يقتضي أنّ معلوم العلم بأنّ العالم عالم في كلّ موضعٍ، كونه على هذه الحال المخصوصة؛ لأنّ معلوم العلم لا يختلف باختلاف العالمين.

وممّا يدلّ على ذلك: أنّ العلم يتعلّق بالمعلوم على حدّ تعلّق الدلالة، وقد بيّنّا أنّ الفعل المحكم إنّما يدلّ على كون من صحّ منه على حال مخصوصة، وإنّما لايدلّ على العلم، فيجب أن يكون العلم بأنّه عالمٌ مطابقٌ لهذا الوجه؛ لوقوع العلم موقع الدلالة في هذا الباب.

ويدلّ أيضاً على ذلك: إنّ العلم بأنّ العالم عالمٌ، لايخلو من أن يكون متعلّقاً بعلمه، أو متعلّقاً بأنّه على حال مخصوصة، أو متعلّقاً بمجرّد ذاته.

وليس يجوز أن يكون متعلّقاً بعلمه، لما تقدّم من أنّا نستدلّ ونتوصّل إلى كونه عالماً بالفعل المحكم الذي يقع من الجملة دون أبعاضها، فيجب أن يكون دالاًّ على اختصاص الجملة بما ليس لمن يقدر ذلك عليه، وليس الفعل واقعاً من العلم، ولا من محلّه، ولا تعلّق بينه وبين الفعل المحكم الذي به يُستدلّ ومن جهته يُعلم، وإذا لم يدلّ الفعل على العلم، فكذلك العلم بأنّه عالمٌ لايتعلّق بالعلم، لوجوب تطابق الأمرين.

---

١. في الأصل: علم.

٢. في الأصل: حال.

وأيضاً: فكيف يكون العلم بأنّه عالمٌ متعلّقاً بالعلم، وقد نعلمه عالماً من لا يعلم علمه لا على جملةٍ ولا على تفصيل، كالنظام[١] وجميع من نفى الأعراض.

وليس لأحد أن يقول: مثل هذا يلزمكم إذا قلتم: إنّ العلم بأنّ الأسود أسودٌ علمٌ بسواده. وذلك أنّ السواد مُدْرَكٌ، وكلّ من شاهد الأسود فلابدّ من أن يكون مُدْرِكاً لسواده وعالماً به على جهة الجملة، ونُفاة الأعراض يعلمون السواد على الجملة، وإنّما يجهلون كونه غيراً للمحلّ، وهذا يرجع إلى التفصيل، ومثل هذا لايمكن العلم؛ لأنّه غير مُدْرَكٍ، فلا وجه يوجب القول بأنّ مَن علم العالم عالماً لابدّ من أن يعلم علمه على جملة ولا على تفصيل.

على أنّ العلم بأنّ العالم عالمٌ لو كان متعلّقه العلم الذي به كان عالماً، لاستحال أن يعلم عالماً مَن لا علم له، يعلم به الأشياء، وكان يجب استحالة العلم بالقديم تعالى عالماً، وفي صحّة ذلك دلالة على فساد هذا القول.

وليس يمكن أن يدّعي: أنّ العلم بأنّ العالم عالم يتعلّق بما له كان عالماً، فمتى علم أحدنا عالماً تعلّق العلم بعلمه، وإذا علم القديم تعالى عالماً كان العلم متعلّقاً بذاته؛ لأنّ هذا يوجب أنّ مدلول الدلالة يختلف، وهذا يؤدّي من الفساد إلى ما لا خفاء به.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن يكون متعلّق العلم بأنّ العالم عالمٌ، هو أنّ له معلوماً، والعلم بأنّه قادرٌ ومعلوم أنّ له مقدوراً؟

قلنا: هذا يبطل بالعلم بأنّه حيٌّ موجودٌ؛ لأنّ هاتين الصفتين لاتعلّق لهما فيقال فيهما ما قيل في عالم وقادر.

ولا يمكن أن يقال: إنّ العلم بأنّه حيٌّ موجود علم بذاته؛ لأنّه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك، فلابدّ من الرجوع إلى أنّ ذلك علمٌ بكونه على حال مخصوصة، فإنّ بها ممّن ليس كذلك.

---

١. هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيّار البصري النظّام، تربّىٰ بالبصرة ثمّ رحل إلى بغداد وأسّس مدرسة لمحاربة الدهريين، كما حارب في بغداد المرجئة والمجبّرة والمحدّثين والفقهاء من أهل السنّة، وكان يذهب إلى خلق العالم، وهو لم يكن متكلّماً فحسب بل كان شاعراً و فقيهاً و جدلياً و فيلسوفاً، كما اهتمّ بدراسة أُصول الفقه، توّفى ببغداد ما بين سنتي ٢٢٠ ـ ٢٣٠ هـ، له مصنّفات عديدة.

وإذا صحّ ما ذكرناه في كونه حيّاً موجوداً، صحّ في كونه عالماً وقادراً؛ لأنّا قد دلّلنا على أنّ له بهذه الصفات كلّها أحوالاً، وإذا صحّ تعلّق العلم بكون الذات على بعضها، صحّ العلم بكونه على الجميع؛ لأنّ من خالف في الأحوال وتعلّق العلم بالذات عليها، لخالف في البعض والكلّ.

على أنّ العلم بأنّه عالمٌ لو لم يكن عالماً باختصاصه /٤٥/ بحال، لم يكن المعلوم بأن يكون معلوماً له أولى من غيره، وكذلك المقدور، ولكن بأنْ يعلمه معلوماً له أولى مِن أن يعلمه معلوماً لغيره، إن كان الرجوع في ذلك إنّما هو إلى ذات العالم والمعلوم.

على أنّ القول بذلك يوجب إذا علمناه تعالى عالماً بكلّ المعلومات على التفصيل، أن يكونا عالمين بمعلومات لا نهاية لها على هذا الوجه، وذلك محال.

على أنّا قد نعلم المقدورات والمعلومات ولانعلمه عالماً قادراً، فكيف يكون العلم بالمعلوم والمقدور علماً بأنّه عالم قادر؟

وليس لأحد أن يقول: قد أسقطتم الإضافة المراعاة؛ لأنّا إنّما قلنا: إنّ العلم بأنّه عالمٌ علم بأنّ له معلوماً، وكذلك في المقدور.

وذلك أنّ هذه الإضافة بقولهم له لايعقل إذا لم يرجع إلّا إلى وجود ذاته وذات المعلوم، وإنّما يكون لها فائدة إذا أثبتوا صفةً أو حالاً، ولهذا قيل: إنّه لو ثبت فيه تعالى أنّه عالم بعلمٍ، لوجب أن يكون العلم بأنّه عالمٌ بهذا العلم علماً باختصاصه لأجل هذا العلم بما لم يحصل لغيره؛ لأنّا إن لم نرجع إلّا إلى وجود العلم ووجود ذاته تعالى بطل الاختصاص، وأنّه بهذا العلم عالمٌ دون غيره.

على أنّ من أجرى بهذا الكلام إلى إبطال تعلّق العلم بالذات على الأحوال، لايجد حيلةً إذا قيل له قد تعلم السواد سواداً أو موجوداً ومُحْدَثاً وباقياً وحيّاً، وقد علمنا اختلاف هذه العلوم وأنّ بعضها لايسدّ مسدّ بعض.

ولا يمكن أن يقال: إنّها علومٌ بمجرّد ذاته أنّها ذاتٌ، ولا أنّها علومٌ، لتعلّق هذه الصفات؛ لأنّه لا تعلّق لها، فيجب أن يكون علوماً بالذات على هذه الأحوال.

وإذا صحّ ذلك في السواد والجوهر وغيرها من الذوات، صحّ في القديم تعالى وفي كلّ

المعلومات المختصّة بالأحوال والصفات.

ولا يجوز أن يكون العلم بأنّ العالم عالم علماً بمجرّد ذاته؛ لأنّ ذلك يوجب القول بأنّ كلّ من علم ذاته، فقد علمه عالماً، ويوجب أنّ الجهل بأنّه عالمٌ جهل بذاته، وكان يجب أن لايختلف العلوم المتعلّقة بأنّه عالم قادر حيٌّ، لأنّ التعلّق على هذا القول لايختلف، وكان يجب أن يسدّ بعضها مسدّ بعض، وكلّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت صحّة ما ذكرناه من أنّ العلم بذلك متعلّق بكونه على حال مخصوصة.

والجواب عن الشبهة الخامسة: إنّ من شأن الوصف المشتقّ من حادثٍ من الحوادث ما لايخبر به ولايعلمه إلّا من علم ذلك الأمر الذي هو مشتقّ منه، إمّا على جملة أو تفصيل. ألا ترى أنّ وصف الفاعل بأنّه فاعل لمّا كان مشتقّاً من الفعل لم يجز أن يعلمه، ويجري هذا الوصف، إلّا مَن عَلم الفعل على الجملة أو على التفصيل، وكذلك وصف الأسود بأنّه أسودٌ لمّا كان مشتقّاً من السواد، وقد علمنا أنّه قد يعلم العالم عالماً من لايعلم العلم على جملة ولا على تفصيل، بل قد يعلم ذلك من ينفي العلوم، بل كلّ المعاني.

على أنّ الوصف المشتقّ هو إفادة المعنى المشتقّ منه، حتّى يكون حقيقته إفادة ذلك دون غيره، على حدّ ما ذكرناه في الأسود والفاعل، وقد بيّنّا أنّ حقيقة كون العالم عالماً وفائدته ليست وجود العلم، بل الفائدة كونه على حال مخصوصة لأجلها صحّ منه المحكم من الفعل.

على أنّ من حقّ الوصف المشتقّ من غيره أن يتقدّمه العلم بما هو مشتقّ منه، ثمّ يتبع الوصف المشتقّ بذلك على سائر الأوصاف المشتقّة، كقولنا أسودٌ وفاعلٌ وغيرهما، وكان يجب أنّ يعلم العلم أوّلاً ثم يعلم أنّه عالم ويصفه بذلك، وهذا عكس الأمر؛ لأنّا نعلم أوّلاً كونه عالماً ثم نستدلّ على العلم، على ما تقدّم ذكره.

وبعدُ، فمن رجع في اشتقاق عالم من علم إلى ظاهر اللغة، يلزمه أن يكون كلّ موجوده وجوداً بوجود؛ لأنّ اسم الموجود عندهم مشتقّ من الوجود، وما نقوله في ذلك يقال له في العلم.

على أنّ لقولهم: عالمٌ مشتقٌّ من العلم معنًى صحيحاً؛ لأنّهم يريدون هاهنا بالعلم

المفارقة التي عقلوها ودلّ الدليل عليها، وهي التي يتبعها أجزاء الوصف؛ لأنّهم لايعرفون معنىً[١] الحال في القلب ولا يعقلونه ولا يظهر لهم، فكيف يشتقّون ويجعلون الوصف بالعلم تابعاً له؟

وكذلك القول في المتحرّك، والحركة عندهم عبارة عن المفارقة، والحال المعقولة دون الذات الحالّة في الجوهر المعلومة بالدليل، وعلى هذا يجري مجرى قولهم: إنّ الموجود مشتقّ من الوجود، وإنّما يعنون المفارقة بين الثابت والمنتفي، ولهذا يقولون فلان لا علم له بكذا، ولا قدرة له عليه، وله علمٌ بكذا، وإنّما يعنون إثبات المفارقة والحالّ دون الذات، ونحن لا ننكر حصول هذا المعنى وهذه الفائدة في كلّ عالم أجرى عليه هذا الوصف واستحقّه.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنّ المعاني لايصحّ[٢] التوصّل إليها بإطلاق العبارات، بل الواجب أن يثبت المعاني بالأدلّة، ثمّ تجري العبارات، والمرجع في أنّ وصف العالم بأنّه عالمٌ إثبات إلى أهل اللغة، ولا حُجّة في قولهم متى لم يصدر عن علم، فإن كانوا علموا معنًى أثبتوه ضرورةً وكان يجب أن نشاركهم فيه، وإن كان أثبتوه بدليلٍ، فيجب أن تُذكر تلك الطريقة الدالّة، ولا نعتمد على عبارتهم التي لاحجّة فيها.

على أنّ الإثبات في أصل اللغة هو الإيجادُ، ولهذا يسمّون الموجود بأنّه ثابت والمعدوم بأنّه منتفٍ، وهو يجري عندهم ـ في أنّه عبارة عمّا يكون الشيء به ثابتاً ـ مجرى التحريك الذي يكون به الشيء متحرّكاً، والتسويد الذي كون الشيء به أسوداً،[٣] ثمّ نجوّز باستعماله في الخبر عن ثبوت الشيء و وجوده[٤]، كما استعملوا قولهم نفي في الخبر عن انتفاء الشيء، وعلى هذا يقولون هؤلاء نُفاة الأعراض وهؤلاء مثبتوها.

وإذا كان قولنا: عالمٌ ليس بإيجادٍ ولا خبرٍ عن إيجاد، لم يكن إثباتاً، وليس يمتنع أن يكون قولنا: عالمٌ إثباتٌ من طريق المعنى لذات العالم، من حيث علمنا بالدليل أنّه لايكون على هذه الصفة إلّا وهو موجودٌ، إلّا أنّه لايلزم على ذلك أن يكون قولنا: ليس

---

١. في الأصل: المعنى.
٢. في الأصل: + إليها.
٣. في الأصل: أسود.
٤. في الأصل: وجود.

بعالمٍ نفياً لذاته من طريق المعنى؛ لأنّه لا يمتنع وجوده وإن لم يكن عالماً، ففارق الأوّل.

على أنّا إنْ تابعنا أهل اللغة في أنّ هذا الوصف إثباتٌ، وصحّحنا هذه الحكاية عنهم، جاز أن نحمل ذلك على أنّه إثباتٌ لكون الذات على الحال المخصوصة، والنفي بكـونه عالماً يكون نفياً لحصوله على هذه الحال.

على أنّ من حكوا عنه من أهل اللغة في عالم أنّه إثباتٌ، يقول في قولنا علمٌ وسوادٌ وقدرة مثل ذلك، فيجب أن يثبتوا على هذا معاني لا تتناهى، وقد بُيّن في غير موضعٍ أنّه لا معتبر يرتبه الألفاظ وصورها.

والجواب عن الشبهة السابعة /٤٦/: إنّ التواصل بالأمر إلى إثبات معنًى إذا كان صحيحاً، وجب أن يختصّ بمن يصحّ أن يؤمر، والقديمُ تعالى لا يصحّ أن يؤمر بأن يعلم، فيجب ألّا يكون عالماً بعلمٍ؛ لأنّ الطريقة التي أثبتوا بها العلم لا يتأتّىٰ فيه.

وليس لهم أن يـقولوا: معنى الأمر يصحّ فيه تعالى، وإنْ امتنع من اللفظ، لأجل اعتبار الرتبة.

لأنّا قد نسأله وندعوه، وفي الدعاء والسؤال معنى الأمر، وذلك أنّه لا يجوز أن نسأله أن يعلم؛ لأنّ السؤال لا يحسن في أمرٍ حاصل واجب، وإنّما يحسن فـيما ليس بـحاصلٍ. ألا ترى أنّه لا يحسن أن نأمر غيرنا بأن يعلم وجود نفسه وما أشبه ذلك ممّا يعلم كونه عالماً به؟

على أنّ أمرنا غيرنا بأن يعلم، كما يدلّ على أنّه عالم بعلم، فهو أيضاً يدلّ على أنّ علمه فعله وحادثٌ من جهته، فيجب أن يثبتوا مثل ذلك في كلّ عالم.

على أنّ الأمر إذا كان لا يتعلّق إلّا بالأحداث، فأمر المأمور أن يعلم مبنيٌ على أنّه عالم بعلم يحدثه، فيجب على هذا ألّا نأمر بأن نعلم إلّا مَن علمناه عالماً بعلمٍ حادث، وكيف يكون الأمر دلالة على العلم ومتوصّلاً به إلى اثباته، ومن شرط جنسه تقدم العـلم بأنّ المأمور عالم بعلم!

وقد أجيبتُ عن هذه الشبهة: بأنّ الأمر أو الإرادة لا يجب تعلّقها بذاتٍ حادثة، بل يكفي في حُسن الأمر أن نعلم أنّ هناك حالاً متجدّدة فتناولها الأمر، ولهذا نأمر نُفاة الأعراض

بالحركة والضرب، وإن لم يثبتوا المعاني فيما ذكرناه كتجدّد الذات، وعلى هذا لا يكون حُسن الأمر دلالة على العلم في شاهد ولا غائب.

فأمّا المدح فهو على ضربين:

أحدهما: يجري مجرى الثواب.

والآخر: يتضمّن الإعظام، ولايجري مجرى الثواب.

والأوّل لايتعلّق إلّا بما يفعله الممدوح، وعلى هذا الوجه لا يُمدح أحدنا بأنّه عالمٌ، إلّا بعد أن يعلم أنّه فعل العلم.

والوجه الثاني لايجب أن يتعلّق بالأفعال. ألا ترى إنّا نمدح العاقل بأنّه عاقلٌ وإن لم يكن عاقلاً بفعله، ونمدحه تعالى بأنّه عالم وإن لم يكن فاعلاً لشيء كان به عالماً.

فأمّا حمل الخبر عن كونه عالماً على الأمر فباطلٌ؛ لأنّ الأمر لايتعلّق إلّا بالأحداث، والخبر يتناول الحادث وغير الحادث، والخبر عن كون العالم عالماً إنّما يتعلّق باختصاصه بحال، ويجري الخبر إذا كان صِدْقاً في تعلّقه مجرى الدلالة، والعلم لايجري مجرى الأمر، وهو إنْ كان يحتاج إلى الإرادة كما يحتاج الأمر إليها، فبينهما فصلٌ من حيث كان الأمر يحتاج إلى إرادة المأمور به، والخبر يحتاج إلى إرادةٍ تتعلّق بكونه خبراً ولا يتعلّق بالمخبر عنه، وهذا بيّن لمن تأمّله.

***

فصلٌ

في بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التي ذكرناها، وأنّ أضدادها لا يصحّ عليه

قد دلّلنا[1] على وجوب هذه الصفات له تعالى و رجوعها إلى ذاته، والصفات الذاتية لايجوز خروج الموصوف عنها؛ لأنّ المقتضى لها ليس بأن يقتضيها في حالٍ بأولى من أن يقتضيها في كلّ حال، على أنّ الصفة الذاتية لو حصلت في حالٍ دون أُخرى، لوجب أن تكون الذات في الحال التي حصلت لها تلك الصفة مخالفة لنفسها في الحال التي يحصل

---

١. في الأصل: دلنا.

لها تلك الصفة؛ لأنّ ما لا يستحقّ الصفة الذاتية مخالفاً لما يستحقّها من حيث نفي الاستحقاق لا من حيث كان غيراً له؛ لأنّ الغيريّة تثبت بالمماثلة والمخالفة.

وإذا ثبت ما ذكرناه وكان كونه موجوداً يقتضيه صفة ذاته، وجب في كلّ حال؛ لأنّه لايمكن أن يعلّق بشرطٍ كما يعلّق غيره به، وما عدا الوجود[1] من صفاته المقتضاة عن ذاته، لايتعلّق حصوله إلّا بالوجود لا الشرط في مقتضى صفة الذات، وقد بيّنّا أنّ الوجود واجبٌ في كلّ حال، فيجب أن يكون كونه قادراً عالماً حيّاً، واجباً في كلّ حال.

على أنّ العلم بصحّة نقل الجوهر في الجهات مع تحيّزه ضروريّ، وما أدّى إلى المنع من ذلك يجب القضاء بفساده. و في تجويز خروجه عن كونه قادراً ما يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ غيره من القادرين لا شبهة في صحّة خروجهم من كونهم قادرين، فلو لم يجب كونه قادراً في كلّ حال، ما صحّ تنقل الجوهر في الجهات إذا كان متحيّزاً في كلّ حال.

وليس يمكن أن يقال: إنّ الجواهر تنتهي بها الحال إلى وجوب عدمها، فلايحصل التحيّز المصحّح للتنقّل.

وذلك أنّ ما تعدّى وجوده الوقت الواحد لم تنحصر أوقات صحّة وجوده؛ لأنّه لامقتضى للحصر، والجوهر يوجد [في] الأوقات الكثيرة، فلا يمكن أن يُدّعي وجوب عدمه.

وإذا ثبت ما ذكرناه من وجوب كونه قادراً في كلّ حال، وجب كونه حيّاً موجوداً، لتعلّق تلك الصفة بهاتين الصفتين.

ويمكن أن يقال: في استحالة خروجه من كونه عالماً، مثل ما قلناه في كونه قادراً؛ لأنّ العلم بصحّة وقوع الحركة مترتّبة في كلّ حال يشارُ إليها، كالعلم بصحّة تنقل الجواهر إذا كانت متحيّزة، فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه عالماً بمثل ما ذكرناه.

فإن قيل: ألاجوّزتم كونه جاهلاً ببعض المعلومات مما لم يكن قطّ عالماً به، وكذلك يكون عاجزاً عن بعض الأمر ممّا لم يكن قادراً عليه، وهذا لا يفسد بما ذكرتموه؟

قلنا: ليس يخلو ذلك الأمر الذي ادّعى أنّه عاجزٌ عنه، من أن يكون ممّا يصحّ كونه

---

١. في الأصل: الوجوه.

مقدوراً له أو ما لا يصحّ ذلك فيه:

فإن كان الأوّل: وجب كونه قادراً عليه؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه من حيثُ كان قادراً لنفسه، أن يكون قادراً على كلّ ما صحّ كونه مقدوراً له، و إنّ صفة النفس تجب عند الصحّة، فلو جاز عليه العجز مع ذلك، لوجب أن يكون قادراً على الشيء عاجزاً عنه في حال واحدة.

وإن كان ذلك ممّا لايصحّ كونه قادراً عليه: فما لا يصحّ القدرة عليه لا يصحّ العجز عنه. ألاترى أنّا لانصف أحدنا بأنّه عاجزٌ عن الجمع بين الضدّين، ولا عاجزٌ عن مقدور غيره؟ ولهذا لم نصف الأعراض والمعدومات بأنّها عاجزة، من حيث استحال كونها قادرة، والقول في كونه جاهلاً يجري على هذا؛ لأنّه إن كان ذلك الأمر ممّا يصحّ كونه معلوماً له وجب أن يكون عالماً به، لما بيّنّاه من كونه عالماً لما هو عليه في نفسه، وإنّ ما صحّ أن نعلمه يجب أن يعلمه، وإذا وجب أن يعلمه لم يجر الجهل عليه، وإن كان ممّا لا يصحّ أن يكون معلوماً لم يجز أن يكون مجهولاً؛ لأنّ ما لا يصحّ أن يُعلم لا يصحّ أن يُجهل على النحو الذي ذكرناه في صفة القادر و بيّنّا أنّه يؤدّي /٤٧/ إليه.

على أنّه لو جاز عليه ـ تعالى عن ذلك عُلوّاً كبيراً ـ الجهل ببعض المعلومات، لم يخلُ أن يكون جاهلاً به لنفسه؛ لأنّه كان يجب ألّا يعلم شيئاً من المعلومات، ولا يصحّ منه المُحكَم من الفعل ولا المعلوم. ولأنّه كان يجب أن يكون جاهلاً بكلّ ما يصحّ أن يجهل على كلّ وجه يصحّ أن يجهل عليه.

وكان يجب أن يكون معتقداً كون الحمرة سواداً حموضة، وهذا جهل مع كونه معتقداً؛ لأنّ الحموضة تُضادّ السواد، و هذا جهلٌ تالٍ،[1] وقدعلمنا استحالة اعتقاد ذلك.

وكان يجب أن يعتقد في البقاء أنّه باقٍ؛ لأنّ ذلك جهل، ويعتقد فيه أنّه ليس بباقٍ وليس أيضاً جهلٌ، وهذا يقتضي كونه على صفتين متضادّتين.

ولا يجوز أن يكون جاهلاً بجهل قديم، لما بيّنّاه في فساد كونه عالماً بعلمٍ قديم، ولا بجهل مُحْدَثٍ مع كونه عالماً بنفسه؛ لأنّه يقتضي أن يكون جاهلاً بنفس ما يعلمه، وذلك محال.

---

١. في الأصل غير مقروء.

فصلٌ
في نفي الحاجة عنه تعالى و إثباته غنيّاً

اعلم أنّ الحاجة إنّما تتعلّق باجتلاب المنافع أو دفع المضارّ، والمنافع هي اللذّات والسرور، وما أدّى إليهما أو إلى أحدهما، إذا لم يعقب ضرراً يوفى على ذلك.

والمضارّ هي الآلام أو الغموم وما يؤدّي إليهما أو إلى أحدهما، إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه، والملتذّ إنّما يكون ملتذّاً بإدراك ما يشتهيه، و الألم يكن ألماً بإدراك ما ينفر عنه والسرور إنّما يُسِرُّ بأن يعلم أو يعتقد أو يظنّ وصول نفع إليه أو اندفاع ضرر عنه وأنّ ذلك سيكون، والمغتّم يوصف بذلك إذا علم أو اعتقد أو ظنّ وصول ضررٍ إليه أو فوت نفع حاصل وأنّ ذلك سيكون.

فمن لايجوز عليه الشهوة والنفار لايجوز أن يكون ملتذّاً ولا آلماً، ومن لايجوز عليه اللذّة والألم، لايجوز عليه المنافع والمضارّ وما يجري مجراها من السرور والغمّ، ومن لايجوز عليه المنافع والمضار، انتفت الحاجة عنه وكان غنيّاً؛ لأنّ الغنيّ هو الحيّ الذي[1] ليس بمحتاج.

والذي يدلّ على أنّ الشهوة لا تجوز على القديم تعالى، أنّها لو جازت لم تخلُ من أن يكون مشتهياً بنفسه أو بشهوةٍ قديمة أو مُحْدَثة.

فلو كان كذلك لنفسه أو لمعنى قديم، لوجب أن يكون ملجاءً[2] إلى خلق المشتهي، فكان يجب من ذلك أن يكون فاعلاً لأزيد من كلّ قدرٍ فعله، ويجب أيضاً أن يكون فاعلاً قبل أن فعل، وكانت أفعاله من المشتهيات لايستقرّ على قدر بعينه ولا وقت بعينه.

ولو كان مشتهياً بشهوة مُحْدَثة، لوجب أن يكون من فعله، وأن يكون في حكم الملجئ إلى فعلها أو فعل المشتهي جميعاً.

وليس يجوز أن يكون نافراً، [و] لايخلو لو جاز ذلك، من أن يستحقّ تلك الصفة لنفسه أو لمعنى قديم أو لمعنى مُحْدَث.

ولايجوز أن يكون نافراً لنفسه؛ لأنّه كان يجب أن يكون نافراً عن جميع المُدْرَكات،

---

١. في الأصل: هو الذي الحي. ٢. في الأصل: الملجى.

وكان يجب ألّا يخلق منها شيئاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وأن يجوز أن يكون من جنس ما فينا من النفار؛ لأنّ تعلّقها واحد وذلك يقتضي التماثل، والمثلان لايكون أحدهما قديماً والآخر مُحْدَثاً.

على أنّا قد بيّنّا أنّه لايجوز إثبات قديمٍ، تخالف صفته صفة اللّه تعالى في باب الردّ على أصحاب الصفات، وفيه إفساد لهذا القول، ولايجوز أن يكون نافراً بنفار مُحْدَث؛ لأنّه كان يجب أن يصحّ منه فعل ضدّه؛ لأنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضدّه، إذا كان له ضدّ، وهذا يردّنا إلى كونه مشتهياً، وقد بيّنّا فساد ذلك.

فإن قيل: وما الدليل على أنّه لو كان مشتهياً لنفسه أو بشهوة قديمةٍ، لكان في حكم الملجئ إلى فعل المشتهي معاً؟

قلنا: الدليل على الأُولى إنّا نعلم ضرورة في أحدنا، أنّه متى علم أنّ له في بعض الأفعال نفعاً عظيماً حاضراً خالصاً من وجوه المضارّ، فإنّه مُلجئ إلى فعله، ولهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع، لخرج من أن يكون ممّا يستحقّ عليه المدح أو الذمّ، وإنّما كان فاعل هذا الفعل يلجئ إليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص بدلالة أنّ دواعيه متى تقرب حتى يعتقد أنّ عليه فيه ضرراً عظيماً، خرج من أن يكون ملجأ، وهذا يقتضي ما ذكرناه من حصول الإلجاء عند تكامل ما ذكرناه ملجأ، وبين من نفى كون المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص الحاضر ملجأ إلى تركه و الهرب منه.

فأمّا الدليل على أنّه لوكان مشتهياً بشهوة محدثة، لكان كالملجأ إلى فعلها و فعل المشتهى معاً فواضح أيضاً؛ لأنّه لافرق عند العقلاء بين أن يعلموا في الفعل نفسه النفع العظيم الخالص، وبين أن يعلموا أنّه يُوصل إلى نفع بهذه الصفة مع انتفاء سائر[1] المضارّ في باب الإلجاء، ولهذا يكون أحدنا مُلجأ إلى فعل تحريك اصبعه، على وجه لا مشقّة فيه على وجه ولا سبب، متى علم أنّه ينال بذلك المنافع العظيمة الخالصة، ويستولي به على المنازل السنيّة والممالك الواسعة، فقد ثبت أنّه لا فرق بين الأمرين من الوجه الذي هو المقصود.

١. في الأصل: سار.

وإن كان في أحدهما، يكون ملجأ إلى فعل المشتهي و في الآخر يكون ملجأ إلى فعل الشهوة والمشتهىٰ معاً، و ليس لأحد ملجأ إلى فعل الشهوة والمشتهى معاً.

وليس لأحد أن يقول: إنّ من علم أن يتحرّك اصبعه ينال المنافع العظيمة، إنّما يكون ملجأ إلى ذلك؛ لأنّه في الحال [يكون] مشتهياً لتلك المنافع، فلهذا كان ملجأ إلى التوصّل إليها، وهذا بخلاف من فرضناه أنّه غيرُ مشتهٍ لشيء ولا محتاج إليه، وذلك أنّه لا فرق فيما[1] ذكرنا حاله بين أن يكون في الحال مشتهياً وبين ألّا يكون كذلك؛ لأنّا نعلم أنّ العاقل المميّز منّا إذا فرضنا أنّه غيرُ مشتهٍ، لو خُيِّر بين أن يفعل له الشهوات ويُعطى المشتهيات حتى يحصل له المنافع الخالصة العظيمة، الخالصة من وجوه الضرر كلّه، و بين أن لا يفعل ذلك له، لكان محالاً[2] كالملجأ إلى اختيار ذلك وإن كان في الحال غير محتاج إليه، ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة [له] في الأطعمة، أنّه متى حرّك اصبعه على وجهٍ مّا[3] سبق لعادت شهواته، ولنال ما يشتهيه على ألذّ الوجوه وأنفعها وأبعدها من الضرر، لكان ملجأ إلى تحريك اصبعه، وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه، إذا فرضنا حاله هذا الفرض، وهذا بيّن أنّ فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه.

دليل آخر: وممّا استدلّ به على أنّه تعالى لا يصحّ أن يكون مشتهياً ولا نافراً، إنّه لو صحّ ذلك عليه لكان في الفعل إمّا بنفسه أو بواسطة دلالة عليه؛ لأنّ الطريق إلى إثبات ذاته و أوصافه هو الفعل أو ما يقتضيه الفعل، وهذا الأصل قد دللنا على صحّته في باب نفي المائية من هذا الكتاب، وإذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتهياً ولا نافراً، وجب الحكم باستحالة ذلك عليه.

والذي يدلّ على أنّه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطةٍ دلالةٌ على ذلك، أنّا إذا اعتبرنا صفات الأفعال لم نجد فيها ما يستند إلى كونه مشتهياً حتى لولا كونه كذلك لم يصحّ، وقد تقدّم بيان ما يدلّ عليه مجرّد صحّة الفعل /٤٨/ و وقوعه على بعض الوجوه، مثل كونه خبراً أو أمراً، وليس لكلّ ذلك تعلّقٌ بكونه مشتهياً لأمرين:

أحدهما: إنّ كونه حيّاً ليس بأن يقتضي كونه مشتهياً، أو لا من أن يقتضي كونه نافراً، أو

---

١. في الأصل: فيمن. ٢. في الأصل: لامحاله. ٣. في الأصل: لا.

متى اقتضى الأمرين وجب حصوله على صفتين متضادّتين.

والأمر الآخر: إنّه كان يجب مثل ذلك فينا؛ لأنّ مثل المقتضي للصفة لابدّ من أن يقتضي تلك الصفة، وهذا يقتضي استغنانا عن الشهوة، ويقتضي استحالة كون أحدنا نافراً مع كونه حيّاً، وكان يجب أيضاً أن يقتضي كونه مشتهياً لجميع المشتهيات؛ لأنّه ليس البعض من ذلك بأولى من البعض وتعلّق /٤٩/[١] الجميع بكونه حيّاً تعلّقٌ واحدٌ، وفساد جميع ذلك دلالة على صحّة ما ذكرناه من أنّه لا دلالة في الفعل ولا فيما يرجع إليه على كونه مشتهياً، وأنّ ما هذا حاله يجب نفيه عنه تعالىٰ على ما تقدّم به القول.

دليل آخر: وقد استدلّ أبو هاشم على ذلك، بأنّ الشهوة من حقّها أن يتعلّق بما إذا ناله المشتهي خالصاً ممّا لايشتهيه اغتذى جسمه و زاد وصلح عليه، وكذلك النفار لايتعلّق إلّا بما إذا ناله النافر، فسد به جسمه و تناقص، وإذا استحال على اللّه تعالى الصّلاح والفساد اللّذان هما حكم الشهوة والنفار من حيث لم يكن جسماً، استحالت الشهوة عليه والنفار معاً.

والذي يبيّن ما ذكرناه أنّ الشهوات مع اختلاف أجناسها لا تتعلّق إلّا بما يصحّ أن يغتذى به جسم المشتهى و يزداد عليه، والمشتهون على اختلاف أحوالهم يجري أمرهم على هذه الطريقة، ولذلك يتناول كلّ نوع من الحيوان ما يغتذى به وينتفع بنيله، وإنّ أضرّ تناوله لغيره ممّن[٢] لا شهوة له فيه.

وقد يُسأل على هذا الدليل أسئلة[٣]:

أوّلها أن يقال: كيف يصحّ ما ذكرتم، وقد يشتهي الإنسان ما يضرّه تناوله، كمشتهى الطين وما جرى مجراه، والعليل الذي يشتهي كثيراً من الأغذية المُضرّة به، وقد ينتفع الإنسان بما ينفر عنه من الأدوية الكريهة؟

وثانيها أن يقال: إنّ تعلّق الشهوة والنفار بزيادة الجسم ونقصانه والزيادة إنّما هي جواهر يبتدي اللّه تعالى فعلها عند إدراك المشتهي، وهو قادر على أن يفعلها من دون إدراك المشتهي، بل عند إدراكه ما ينفر عنه، وإنّما كان يصحّ ما ذكرتم لو كانت الزيادة

---

١. في الأصل تكرّر «و تعلّق على كل وجه» [ص ٤٩] إلى هنا.
٢. في الأصل: فمن.
٣. في الأصل: اسوله.

موجبة عن الشهوة والنقصان موجباً عن النفار، وإذا كان هذا فاسدٌ، فلا معنى لكلامكم؟ وهذا من أقوى الأسئلة[١] على هذا.

وثالثها أن يقال: كون المشتهي مشتهياً حالٌ يرجع إلى الجملة، والزيادة التي ذكرتموها لا تعلّق لها في الجملة، فكيف يتعلّق بما يرجع إليها؟

و رابعها أن يقال: قد نجد أحدنا يشتهي إدراك الأصوات و الأراييح، وإن كان متى أدرك ذلك لم يصلح عليه جسمه ولا اغتذى به، على الحدّ الذي يحصل في المأكولات والمشروبات، وهذا يبطل قضيتّكم؟

والجواب عن السؤال الأوّل: إنّا شرطنا فيما يشتهيه أن يتناوله خالصاً ممّا لا يشتهيه، وليس بممتنع على هذا أن يكون إنّما يستضرّ في بعض الأوقات بتناول ما يشتهيه، من حيث يخالطه آخر لا[٢] يتعلّق شهوته بها، ولا سبيل إلى تميّزها عمّا يشتهيه، فلذلك ستضرّ كالطين[٣] وما جرى مجراه.

وأقوى من ذلك أن يقال: ليس يمتنع أن يكون إلّا مستضرّاً ويتناول بعض المشتهيات من حيث العاقبة، إمّا بأن تفسد المعدة أو بعض الأعضاء التي لا تثمر الانتفاع بالمأكولات إلّا بصلاحها، وهذا ظاهر في مضرّة الطين، فإنّه فيما يقال يورث الحصاة والانسداد، وإلّا فهو من حيث كان مشتهياً نافعٌ، فتصير المضرّة التي تحصل في العاقبة عامرة للصلاح والانتفاع اللذين يحصلان من حيث الإدراك والحكم الغالب، فلهذا ظهرت مضرّة بعض المشتهيات.

وبهذا بعينه يُجاب عن الانتفاع بالأدوية، مع أنّ النفس تنفرّ عنها؛ لأنّ الدواء إنّما ينفع في العاقبة بأن يزيل فضولاً عن المعدة، ويفتح مجاري وأوراداً ولايتمّ صلاح الجسم وانتفاعه إلّا بها، فمن هذا الوجه كان نافعاً، [و] من حيث أدرك بعض النفار فهو مفسدٌ ضارّ. ألا ترى أنّ من أدمن تناول الأدوية نهك جسمه وضعفت قوّته وفسد عليه غاية الفساد.

والجواب عن السؤال الثاني: إنّ الزيادة في جسم من أدرك ما يشتهيه ويلتذّه، وإن كانت من فعل اللّه تعالى وغير موجبة عن الشهوة، فلها تعلّق بالشهوة؛ لأنّها لاتصحّ على طريق

---

١. في الأصل: اسوله. ٢. في الأصل: ألّا. ٣. في الأصل: بالطين.

الاغتذاء إلّا عند الشهوة، وإن كانت ممّا يجوز أن يحصل مع فقد الشهوة لا على سبيل الاغتذاء، كما أنّ كون الاعتقاد علماً له تعلّقٌ بالنظر، وإن صحّ حصوله علماً من غير نظر، ولم يمنع ذلك من أن يكون للنظر تأثير في العلم.

وإذا صحّت هذه الجملة، فكلّ من لايصحّ عليه الزيادة، لايصحّ عليه ما يصحّح هذه الزيادة. ألا ترى أنّ من استحال عليه موجب أمر من الأُمور، فلابدّ من استحالة ذلك الأمر الموجب عليه، والقول في[1] المصحّح كالقول في الموجب في هذا الباب، ولهذا كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاص القدرة به، كاستحالتها على من يستحيل كونه قادراً، وإن كانت في أحد الأمرين موجبة و في الآخر مصحّحة.

والجواب عن الثالث: إنّ الصلاح الذي يتبع ادراك المشتهي يتعلّق بالجملة؛ لأنّها هي المنتفعة به، فهو يجري مجرى كونها فائدة في رجوعه إليها.

والجواب عن الرابع: إنّ ادراك الأرابيح والأصوات لابدّ من تعلّق الصلاح والانتفاع به، وإن لم يظهر الحال فيه ظهورها في المأكول والمشروب، ولهذا نجد من قال، مِن الأصوات المطربة والروايح الطيّبة والصّور المونقة، ما نشتهيه على الاستمرار، يصلح عليه وينتفع به، حتى ربّما كان /٥٠/ ذلك أبلغ في زيادة قوّته ونشاطه من المأكول والمشروب، وليس هذا ظاهر، وليس إذا خفي تأثير ذلك في بعض المواضع، وجب أن ننفي تأثيره، كما لا يجب مثله في نفي تأثير المأكولات، فإنّ تأثيرها أيضاً يخفي في بعض المواضع ويظهر في آخر.

دليل آخر: وممّا استدلّ عليه على أنّه تعالى لايجوز أن يكون مشتهياً محتاجاً، السمع والإجماع.

وقيل: إنّ دليل صحّة السمع لايفتقر إلى نفي كونه محتاجاً، وإنّما يفتقر إلى أنّه لايفعل القبح، وقد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه؛ لأنّ من يشتهي أمراً، [و] يتمكّن من الوصول إليه بالقبيح والحسن معاً، لايجوز أن يختار القبيح على الحسن، فلو جازت عليه تعالى الشهوة والحاجة، لكان لا شيء يفعله من القبيح لأجل الشهوة، إلّا وهو قادر على

---

١. في الأصل: و.

أمثاله من الحسن، حتى يقوم في تناول الشهوة له مقامه، ولا يجوز على هذا أن يختار شيئاً من القبائح، وهذا القدر كافٍ في صحّة معرفة السمع.

* * *

فصلٌ

في أنّه تعالى لا يشبه الأجسام والجواهر

اعلم أنّ الخلاف في هذا الباب ربّما تعلّق بالعبارة؛ لأنّ من نُفي عنه شبه الأجسام والجواهر على التحقيق، فأجرى عليه الوصف بالجسم أو الجوهر مِن حيث كان قائماً بنفسه، فهو غير مُشبِّهٍ في الحقيقة، وخلافه يؤل إلى العبارة.

والمشبِّه هو الذي يخالف في المعنى، ويثبته بصفة الجسم المؤلَّف أو بصفة الجوهر المتحيِّز، ونحن نقدّم الكلام في المعنى؛ لأنّه أهمّ ونعود إلى العبارة.

الذي يدلّ على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر والأجسام، أنّ الجواهر متماثلة، فلو كان جوهراً لوجب كونه متماثلاً لها ومن جنسها، وذلك يقتضي استحالة قِدَمه من حيث استحال قِدَم الجواهر والأجسام، أو كون الأجسام قديمة من حيث وجب له القِدَم، وكلّ ذلك مستحيلٌ.

والذي يدلّ على تماثل الجواهر، إنّا ندرك الجوهر أو الجسمين المنتفيا[1] اللّون، فيلتبس أحدهما علينا بالآخر. ألا ترى أنّ من أدركهما ثمّ أعرض عنهما وأدركهما من بعدُ، يجوز في كلّ واحد منهما أن يكون هو الآخر بأن نقل إلى مكانه، ولم يلتبس عليه الإدراك إلّا لاشتراكهما في صفة تناولها الإدراك، و ربّما يتناول الإدراك من الصفات ما يرجع إلى الذوات، وإذا كانا مشتركين فيما يرجع إلى ذواتهما فهما متماثلان؛ لأنّ ذلك هو المستفاد بالتماثل.

فإن قيل: دلّوا على أنّهما لم يلتبسا إلّا للاشتراك في صفةٍ، وقد علمتم أنّ الشيئين ربّما اشتبها لغير ذلك؟

ثمّ دلّوا على أنّ تلك الصفة مما تناولها الإدراك، ثمّ على أنّ الإدراك يتناول أخصّ

---

١. في الأصل: المنتفى.

صفات الذوات؟

وبعدُ، فيلزمكم على هذا الدليل أن يكون الجسم الأبيض مخالفاً للأسود؛ لأنّه لا يلتبس به.

قلنا: الوجوه التي يقع فيها الالتباس معقولة، وهي المجاورة، كالتباس خضاب اللحية بالشعر، أو الحلول كما التبس على قومٍ فظنّوا أنّ صفة المحلّ للحال، حتى اعتقدوا أنّ السواد حيّز، وكلّ هذا منتف في التباس الجسمين أحدهما بالآخر؛ لأنّه لا حلول بينهما ولا مجاورة، بل الالتباس يحصل بينهما مع العلم بتغايرهما، فدلّ على أنّ وجه الالتباس ما ذكرناه.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الصفة التي اقتضت التباسهما ممّا تناولهما الإدراك، أنّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لما التبسا عليه[1] الإدراك، وفي التباسهما عليه دلالة على تعلّق الإدراك بما التبسا لأجله، وأنّ المشاركة فيما لا يتعلّق الإدراك به لا يقتضي الاشتباه على المُدْرِكَ. ألا ترى أنّ السواد لا يسلبه البياض ويلتبس به عند المُدْرِك وإن اشتركا في الوجود، من حيث كان الإدراك لا يتعلّق بالوجود.

ولأنّ الصفة التي تقتضي التباس الجسمين أو الجوهرين المُدْرَكين على المُدْرِك لابدّ أن تكون صفةٌ عَلِمها المُدْرِك، وما يعلمه في حال الإدراك من صفات الجوهر هو الوجود و كونه في جهة وتحيّزه، وقد مضى أنّ المشاركة في الوجود لا يقتضي الالتباس.

وليس يشترك الجوهران في أن يكونا في جهةٍ واحدة فيلتبسا من هذا الوجه، فلم يبق إلّا أنّهما التبسا من حيث اشتركا في التحيّز وممّا يدركان على هذه الصفة.

وأيضاً: فمتى صحّ أن يلتبسا لأجل صفة لم يتناولها الإدراك، لم يكن بعض الصفات أن لاتدخل تحت الإدراك بأن يقتضي اللبس ـ أولى من بعض، وهذا يوجب أن تكون المشاركة في سائر الصفات يقتضي الالتباس.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ صفات الذوات، أنّه لا يخلو من أن يتعلّق بالصفة الراجعة إلى الفاعل أو الراجعة إلى العلل أو[2] الراجعة إلى الذات.

---

١. في الأصل: على. ٢. في الأصل: و.

والذي يتعلّق بالفاعل وترجع إليه من الصفات هو الموجود، ولو تناوله الإدراك لاقتضى أن يتعلّق بكلّ موجودٍ؛ لأنّ من حقّ الإدراك إذا تناول صفة أن ينتفع في كلّ مختصّ بها. ألا ترى أنّه لمّا يتناول التحيّز شاع في كلّ متحيّزٍ، وكذلك في كون السواد على ما يختصّ به، وفساد كون جميع الموجودات مُدْرِكة ظاهر، على أنّ الإدراك لو تناول الوجود لم يخل من أن يتعدّاه إلى الذات أو لايتعدّاه، فإن لم يتعدّ وجب أن لايحصل الفصل بين المختلفين بالإدراك؛ لأنّ الإدراك لم يتناول ما به اختلفا، وإنّما تناول على هذا القول الوجود الذي هما يشتركان فيه، فكان يجب أن يجري عند المُدْرِك إدراك المختلفين مجرى إدراك المثلين، فكان يجب أيضاً أن لايفصل بالإدراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير، فلم يبق إلّا أنّه يتعدّاه إلى الصفة العائدة إلى الذات، وهذا يقتضي أن يفصل بين المختلفين بالإدراك من حيث افترقا في الصفة التي يتعلّق بها الإدراك، وأن يلتبس أحدهما علينا بالآخر من حيث اشتركا في الوجود الذي يتعلّق به ـ على هذا القول أيضاً ـ الإدراك، وذلك باطلٌ.

فأمّا ما يرجع إلى العلل من صفات الجوهر، فالذي يمكن أن تدخل شبهة في تناول الإدراك له، كونه كائناً في جهةٍ، من حيث فُصّل بالإدراك على بعض الوجوه بين الكائنين في جهتين.

والذي يدلّ على أنّ الإدراك لايتناول ذلك، أنّه لو تناوله لفصّل بالإدراك بين كلّ صفتين ضدّين منه، وقد علمنا أنّ ذلك لا يستمرّ، فإنّ أحدنا لو أدرك جوهراً في بعض الجهات، ثمّ أعرض عنه يجوز أن يكون انتقل إلى أقرب الأماكن إليه والتبس عليه الأمر فيه، ولايلتبس أمره لو إسودّ بعد بياض، على أنّا إنّما نطلب صفةً تناولها الإدراك، فاقتضى التباس أحد الجوهرين بالآخر، وهذا لايصحّ في اختصاص الجوهر بالمحاذات[1]؛ لأنّ الجوهرين لايصحّ اشتراكهما في الكون في جهة واحدة، وإن يستحقّا من هذا القبيل صفتين متماثلتين، على أنّ كونه في جهةٍ قد يتزايد في أحد الجوهرين دون /٥١/ الآخر، ولا نفصّل بينهما بالإدراك، فعلم أنّ الإدراك إنّما يتناول الصفة الراجعة وهي التحيّز.

---

١. في الأصل: بالمحماذات.

وأمّا الجواب: عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لوناهما، وأنّ أحدهما لا يلتبس بالآخر، فليس فيه أكثر من إثبات المدلول مع ارتفاع الدليل، وهذا غير ممتنع، فإنّ الدليل غير موجب للمدلول وإنّما يكشف عنه، ولهذا يدلّ على الحكم الواحد الدليلان المختلفان، وإنّما المنكَر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول، على أنّ الالتباس هاهنا أيضاً حاصل؛ لأنّ المُدْرِك لهذين الجسمين يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر، وإنّما تغيّر لونه و قد يلتبسان أيضاً لمساً، فالذي اعتمدناه صحيحٌ على كلّ حال.

دليل آخر على تماثل الجواهر: ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ كلّ جوهر يُشار جنس إليه يحتمل جنس ما يحتمله سائر الجواهر من الأعراض، واحتماله لذلك يرجع إلى ذلك، فلولا أنّها متفقة في الجنس، لم يجب ذلك؛ لأنّ الذوات المختلفة لايتّفق فيما يرجع إلى ذواتها.

وقد يُستدلّ بهذه الطريقة على وجه اخر فيقال: لو اختلفت الجواهر لم يظهر اختلافها للآنات، [إذ] يحتمل بعضها ما لايحتمله غيره؛ لأنّ الوجود التي يظهر بها الآن الذوات لايتأتّىٰ فيها. ألا ترى أنّها ممّا لايوجب الأحوال، فظهر اختلافها باختلاف ما يوجبه ولا يتعلّق بغيرها، فيراعى في اختلافها تغاير متعلّقهما أو ما يجري مجرى التغاير.

وليس يفصل بين الجوهرين بالإدراك، فتوصل بذلك إلى اختلافهما، كما نقول في السواد والبياض، وليس يمكن العلم بأنّ بعضها ينتفي بما لاينتفي به بعض آخر، فيكون ذلك طريقاً إلى الاختلاف، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من احتمال الأعراض وهي مشتركة فيه، فيجب تماثلها.

فإن قيل: ألا اختلفت من حيث لم يصحّ أن يحلّ كلّ واحد منها غير ما يحلّ الآخر، كما اختلفت القدر لتعلّق كلّ واحدة بعينٍ لايتعلّق بها الأُخرى، وإن صحّ أن يفعل بها مثل ما يفعل الأُخرى؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ الجوهرين لو صحّ أن يحلّ كلّ واحد منهما غير ما يحلّ الآخر، كانت[1] حاله فيما يرجع إلى ذاته كحاله الآن، وإنّما لم يصحّ أن يحلّه نفس ما يحلّ

---

١. في الأصل: اكانت.

غيره، لشيء يرجع إلى الحال لا إليه، وإلّا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه لو صحّ أن تحلّه، وإذا كان لو قدرنا أنّه يحلّ ما يحلّ غيره مثلاً لتحيّزه ـ وهو الآن فيما يرجع إلى ذاته على تلك الصفة ـ فيجب أن يكون مماثلاً له، وليس كذلك القدرتان؛ لأنّه لو صحّ أن يفعل بكلّ واحدة غير ما يصحّ بالأخرى، لكانت كلّ واحدة في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن، وقد بيّنّا أنّ الجوهر إنّما يحتمل جميع الأعراض لتحيّزه، ولا حكم للتحيّز مع بعض الأعراض دون بعض، وإنّما امتنع أن يوجد فيه غير ما يوجد معه في غيره لا لأمرٍ يرجع إليه، بل الأمر إلى ذلك الحال، فافترق الأمران.

وبمثل هذا نجيب من اعتراض[1] دليلنا بأنّ بعض الجواهر لايحتمل العلم والإرادة والظرف، [وذلك] لاختلاف[2] الجواهر.

فنقول: إنّما امتنع حلول العلم والإرادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني إلى أغيارها، فلشيء يرجع إليها لم يحل الجزء[3] المنفرد لا إلى المحلّ. ألا ترى أنّ المحلّ على الصفة التي حكمها مع جميع الأعراض واحد؟ ولهذا لو جعل ذلك الأمر في تضاعيف القلب لجاز أن يحلّه الحكم والإرادة، ولو كان لايحتمل هذه المعاني لشيء يرجع إلى ذاته[4] لكان لا تصحّ حلولها فيه على وجهٍ من الوجوه، ويجري ذلك مجرى الأعراض.

ومما تُبيّن أنّه لا اعتبار في تماثل الجوهرين بأن يصحّ أن يجعل أحدهما نفس ما يحلّ الآخر، لأنّ ذلك يقتضي كون الجوهرين متماثلين مختلفين معاً؛ لأنّه إذا لم يصحّ أن يحيل كلّ واحدٍ غير ما يحلّ الآخر من الأكوان، يجب أن يكونا مختلفين، وإذا حلّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من الأكوان يجب أن يكون مختلفين، و إذا حلّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من التأليف، يجب أن يكونا متماثلين.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن يكون الأمرين [في] الأعراض كلّها متماثلة؛ لأنّ كلّ محلّ احتمل بعضها فهو يحتمل الجميع.

وذلك أنّ الأعراض لايقتضي احتمال المحلّ لها اشتراكهما في صفة ذاتية، وقد بيّنّا أنّ الجواهر إذا اشترك في احتمال الأعراض، فإنّ ذلك يرجع إلى صفةٍ ذاتيةٍ يشترك الجميع

---

١. في الأصل: اعترض. ٢. في الأصل: تلك الاختلاف. ٣. في الأصل: + و.
٤. في الأصل: اوته.

فيها، على أنّ لنا ظرفاً يتوصل بها إلى اختلاف الأعراض، مثل الفصل بينهما بـالإدراك، ونحو اختلاف ما يجب عنها من الأحوال ونحو تغاير التعلّق ونحو ألّا ينتفي بضدّ واحد.

وامّا أعراض الجواهر فقد بيّنّا أنّه لا طريق إلى اختلافها إلّا ما ذكرناه.

دليل آخر على تماثل الجواهر: قد ثبت أنّ الجواهر يخالف الأعراض، وثبت أنّ المخالف لغيره إنّما يخالفه بصفة ترجع إلى ذاته، وأنّ صفات العلل والفاعل لا مدخل لها في هذا الباب من حيث يؤدّي إلى تجدّد المخالفة، واختصاصها ببعض الأحوال دون بعض، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّ الجواهر يخالف الأعراض و أمّا بالتحيّز أو ما اقتضى فيها التحيّز من كونها جواهر؛ لأنّ ما عدا هاتين الصفتين يرجع استحقاقه إلى علّة أو فاعل، أو يكـون حكماً من أحكام التحيّز، مثل احتمال الأعراض و امتناع المداخل، و بأيّ الأمرين كان الخلاف من التحيّز أو كونها جواهر، فقدتمّ ما أردناه من تماثل جميع الجواهر، لاشتراكها في ذلك، وما به يخالف الذات غيرها به يماثل ما شاركها فيه، و إذا خـالفت الجـواهـر الأعراض بالتحيّز أو بكونها جواهر أو بالأمرين، فيجب أن يتماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين.

دليل آخر: على أنّه لايشبه الجواهر والأجسام، ما دلّ على [أنّ] حـدوث الجـواهـر والأجسام لايختصّ، بل هو شائع في كلّ ما كان بهذه الصفة، فلو كان تعالى جـوهراً أو جسماً لكان مُحْدَثاً.

يبيّن هذه الجملة، أنّه لو كان كذلك لكان متحيّزاً، وكونه متحيّزاً يقتضي كونه في جهةٍ، مع جواز كونه في غيرها، وذلك يقتضي وجود معان لاينفك منها ولا تبعد منها، وقد مضى الكلام في حدوث جميع المعاني، وأنّ ما لم يتقدّم الُمحْدَث فلابدّ من كونه مُحْدَثاً.

وليس لأحد أن يثبته جوهراً وينفي كونه متحيّزاً؛ لأنّ ذلك خلاف في العـبارة التـي كلامنا الآن على غيرها، ولا له أن يثبته متحيّزاً وينفي كونه في جهة، أو ينفي صحّة كونه في الجهات على البدل؛ لأنّ المقتضى لكونه في جهةٍ ما هو التحيّز، ومتى حصل فلابدّ من حصول مقتضاه.

فأمّا صحّة كونه /٥٢/ في الجهات على البدل، فالتحيّز أيضاً يقتضيه؛ لأنّا عند دخول

الذات في كونها متحيّزة نعلم صحّة ذلك فيها، ولا يصحّ أن نشترط ذلك بكونه في الجهات لمعان مُحْدَثة؛ لأنّ وجود المعنى يوجب كونه في جهة مخصوصة، ويحيل كونه في غيرها، فمحالٌ أن يصحّ كونه في الجهات الباقية، مع أنّه محيل لذلك.

ولا يصحّ أيضاً أنّ يشترط ذلك، لصحّة عدم ما به يكون في الجهات المعيّنة؛ لأنّ ذلك لا يرجع إلى الجسم، وما صحّح صفة الذات يجب أن يكون ما يرجع إليها.

دليل آخر على ذلك: [أنّه] لو كان تعالى جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة؛ لأنّ من شأن الأجسام ألّا تكون قادرة على هذا الوجه، وقد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب، ولو كان قادراً بقدرة، لا يأتي منه فعل الجواهر والأجسام؛ لأنّا قد دللنا من قبل على أنّ القدر على اختلافها لا يصحّ فعل الجواهر والأجسام؛ بها، وفي علمنا بأنّه تعالى هو الفاعل للأجسام دلالة على أنّه ليس بجسم.

دليل آخر: لو كان تعالى جسماً، لوجب على ما بيّنّاه أن يكون قادراً بقدرة، وقد بيّنّا أنّ القدرة لا يصحّ الاختراع بها، وأنّ الفعل لا يقع بها في غير محلّها، إلّا بعد أن يكون بينه وبين محلّها وصلة ومماسّة، وهذه الجملة يقتضي فيه تعالى لو كان جسماً أن يفعل فيما ماسّه، ولا يصحّ أن يفعل في الأماكن المتباعدة، ونحن نعلم أنّه تعالى يفعل في داخل البيضة و في المشرق والمغرب في الحالة الواحدة مع فقد المماسّة والاتصال، على أنّ فيما يفعله تعالى ما يعلم أنّه لا سبب له يولّده مثل الألوان والأراييح والطعوم، وإذا حدث ذلك في الأجسام من غير توليد، ولم يكن في محلّ القدرة عليه، فهو المخترع الذي لا يكون من جسم.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّه لو كان تعالى جسماً، لوجب كونه أشياء مؤتلفة؛ لأنّ الشيء الواحد لا يكون جسماً، وهذا يقتضي أن يكون كلّ جزء منه قديماً ومستحقّاً لجميع ما يستحقّه من الصفات التي أثبتاها له؛ لأنّ من حقّ صفة النفس أن يختصّ بها الآحاد دون الجميع، وهذا يقتضي إثبات قدماً لهم مثل صفته، وأدلّة[1] التوحيد ـ التي يأتي بعون اللّه ذكرها ـ يبطل ذاك.

***

١. في الأصل: اداله.

فصلٌ

في أنّ احتمال الأعراض والكون في الجهات والحركة والسكون والقرب والبعد مستحيلٌ عليه

كلّ صفةٍ أو حكم رجع إلى التحيّز يجب نفيه عمّن يستحيل عليه التحيّز، وكلّ ما ذكرناه من الصفات والأحكام إنّما يصحّحها ويقتضيها التحيّز، وقد بيّنّا أنّه تعالى يستحيل عليه التحيّز، فيجب استحالة هذه الأحكام عليه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ التحيّز هو المصحّح لهذه الأحكام؟

قلنا: أمّا احتمال الأعراض فراجعٌ إلى التحيّز، بدلالة أنّ الجواهر المعدومة لايحتمل الأعراض ويستحيل حلولها فيها، وليس يخلو المؤثّر في امتناع ذلك فيها من أن يكون هو عدمها، وأنّها ليست بموجودة وكونها غير متحيّزة، وليس يجوز أن يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة؛ لأنّها لو دخلت في الوجود فلم يحصل لها التحيّز لم يحتمل الأعراض. ألا ترى أنّ الأعراض مع وجودها لايحتمل الأعراض، فوضح أنّ المؤثّر هو انتفاء التحيّز، ولهذا وجب عند التحيّز احتمال الأعراض و وجود الكون، وجرى احتمال الأعراض في ثبوته مع التحيّز وانتفائه مع فقده، مجرى التعلّق في الذوات المتعلّقة التي تبطل مع العدم وتثبت مع الوجود.

وأقوى ما يسأل عن هذا أن يقال، فيجب بهذا الاعتبار أن يقولوا: إنّ فقد العلم هو المؤثّر في خروج الحيّ من أن يكون عالماً؛ لأنّ الطريقة فيه كالطريقة فيما ذكرتم، ويجب أن ينفوا كون من ليس بذي علمٍ عالماً، وكذلك القول في القدرة والحياة.

والجواب عن ذلك: إنّ فقد العلم إنّما أثّر في خروج أحدنا من كونه عالماً بشرط صحّة كونه عالماً وغير عالم، فيجب أن يجعل فقده مؤثّراً فيمن كان الشرط الذي ذكرناه تامّاً فيه.

وليس يمكن أن يدّعي في احتمال الأعراض شرط تفترق به الذوات.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ احتمال الأعراض لايصحّ إلّا مع التحيّز، أنّ المرجع بالحلول، والمستفاد به حصول الحال بحيث المحلّ وتعلّقه به على حدٍّ لو انتقل المحلّ لكان الحال

كأنّه قد انتقل، ولايصحّ أن يكون المستفاد من الحلول وجود الذات بحيث وجد غيرها؛ لأنّ الأعراض الكثيرة توجد في المحلّ الواحد، وليس بعضها حالاً في بعضٍ والمحلّ موجودٌ أيضاً بحيث العرض وإن لم يكن [يكون] حالاً فيه، ولايجوز أن يكون المراد وجود الشيء بحيث وجد غيره وتعلّقه به، حتى أنّه متى عدم ذلك عدم هذا؛ لأنّ الحياة الموجودة فيه تجب للعلم بوجوده، ولو عدمت لعدم العلم، ومع ذلك فالعلم حالّ في الحياة، فصحّ أنّ المعنى في الحلول ما ذكرناه. وإذا كان لا يتمّ كون الحال كأنّه المنتقل بانتقال المحلّ إلّا مع تحيّز المحلّ، ثبت أنّ الحلول لايصحّ إلّا في المتحيّز، وصحّ أنّ القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيّزاً.

فأمّا الكون في الجهات: فلا شبهة في أنّ التحيّز يصحّحه؛ لأنّه إذا كان المصحّح لاحتمال الأعراض هو التحيّز، فكانت الصفة التي تحصل للكائن في جهةٍ موجبة عن الكون الذي إنّما احتمله الجوهر وسائر الأعراض لتحيّزه، فقد عاد الأمر إلى أنّ التحيّز يصحّح ذلك بواسطةٍ، فما استحال تحيّزه استحال كونه في الجهة، واستحال عليه أيضاً الحركة والسكون والقرب والبعد؛ لأنّ كلّ ذلك يرجع إلى الكون في الجهات على وجوه مخصوصة.

على أنّه لو صحّ كونه تعالى في جهةٍ من الجهات، لم يخل أن يكون كذلك لنفسه أو لمعنى.

ولايجوز أن يكون عليها لنفسه؛ لأنّه ليس بأن يختصّ بجهةٍ بأولى من أن يختصّ بغيرها، وهذا يؤدّي إلى أن يكون في جميع الجهات وذلك متضادّ، وعلى هذا ألزمنا من يقول: إنّه تعالى مريدٌ لنفسه، أن يكون مريداً لسائر ما يصحّ أن يكون مراداً، وإنّما يختصّ الجوهر أن يكون في جهةٍ دون أُخرى، بأن يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة، وهذا الاختصاص مفقودٌ فيمن يكون كذلك لنفسه، على أنّه لو اختصّ بالجهة لنفسه وذلك لايحصل مع التحيّز. ألا ترى أنّ العرض يُدْرَك في جهة الجوهر ولايحصل له من الصفة ما يحصل للجوهر، من حيث لم يكن متحيّزاً؟ فلو كان لنفسه في الجهات لوجب[1] في كلّ ما

١. في الأصل: يوجب.

شاركه من الجواهر في هذه الصفة العائدة إلى النفس ـ أعني التحيّز ـ أن يشاركه في الاختصاص بجهةٍ إذا كان يختصّ بها لنفسه، فلم يبق إلّا أنّه كذلك لمعنى، ولا يجوز أن يكون ذلك المعنى /٥٣/ قديماً، لما تقدّم من كلامنا في هذا الباب ولا مُحْدَثاً؛ لأنّه كان يجب أن لا ينفك منه، وذلك يقتضي حدوثه وبطلان قدمه.

وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يحتمل الأعراض، ولا يصحّ أن تحله: أنّ المعقول من الحال وجوده بحسب المحلّ، وقد دللنا على أنّه تعالى لا يصحّ عليه الجهات.

ويدلّ أيضاً: على أنّه لو احتمل الأعراض، لم يخلّ من أن يرجع احتمالها إلى كونه موجوداً أو إلى كونه عالماً واجباً، وما أشبه ذلك من الصفات التي يرجع فينا إلى الجمل، أو يكون راجعة إلى صفته الذاتية التي بها يخالف.

ولا يجوز رجوع ذلك إلى الوجود لمشاركة ما يحلّه في الوجود له، فليس وجوده بأن يقتضي حلول ذلك فيه بأولى من أن يكون وجود ذلك يقتضي حلوله هو فيه، ولا يجوز أن يرجع الاحتمال إلى الصفات الراجعة فينا إلى الجمل؛ لأنّ ذلك يوجب أن يكون كلّ ما اختصّ بهذه الصفات محتملاً للأعراض، وكان يجب فينا احتمال الأعراض، والاحتمال يرجع إلى المحلّ، وكيف يتعلّق بصفةٍ يرجع إلى الجملة، وليس يجوز رجوع ذلك إلى صفته الذاتية التي بها يخالف؟

لأنّه يقتضي أنّ المحالّ مشاركة له في تلك الصفة، من حيث شاركته في مقتضى صفة ذاته، واستحقّتها على الوجه الذي يستحقّها. ألا ترى أنّ الاحتمال مع الوجود يكون واجباً فيها، كما يجب فيه، ولا يلزم على ذلك المشاركة في كونه عالماً وحيّاً؛ لأنّ الوجه يختلف فينا وفيه، من حيث كان واجباً فيه تعالى وجائزاً فينا.

وممّا يمكن أن يقال في ذلك أيضاً: إنّ صحة الحلول هو حكمٌ وليس بصفة، وما عليه الذات لا يصحّ أن يوجب حكماً، وإنّما يوجب صفته. ألا ترى أنّ جميع صفات الذوات في الشاهد لا توجب إلّا الصفات دون الأحكام، وإنّما كانت كذلك من حيث كان ما اقتضى فيها الإيجاب يقتضي أن يكون موجبة لصفات؛ لأنّ المقتضى لإيجابها هو أن تُميّز جنسٌ في الوجود من جنسٍ، وهذا يحصل بالصفات دون الأحكام، فعلم بذلك أنّ صفاته الذاتية

لايجوز أن يقتضي احتمال الأعراض.

* * *

فصلٌ

في استحالة كونه تعالى في جهةٍ، من غير أن يكون شاغلاً لها

ممّا يدلّ على استحالة ذلك، أنّه مؤدٍّ إلى تعدّد الفعل في الغرب والشرق في الحالة الواحدة عليه، وقد علمنا خلافه.

وأيضاً: فلو كان في جهةٍ، لم يمتنع حصول جوهرٍ بحيث هو؛ لأنّه لا وجه يمنع من ذلك من تضادٍّ ولا غيره، ومتى حصل بحيث هو فلابدّ من كونه حالاًّ فيه؛ لأنّ حالّه لاينفصل عن حالّة سائر الأعراض الحالّة في ذلك الجوهر، وسندلّ[1] على استحالة كونه تعالى حالاًّ.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ ما طريق إثباته الفعل، لايصحّ إثباته إلّا على ما يقتضيه الفعل من الصفات إمّا بنفسه أو بواسطة، فهذه الطريق قد بيّنّاها في باب نفي المائية، وقد علمنا أنّ طريق إثباته تعالى هو الفعل دون غيره، فيجب إثبات صفاته من هذا الوجه، وليس في الفعل ما يقتضي كونه على صفةٍ سوى ما أثبتناه له، ولايقتضي كونه في جهةٍ على وجهٍ من الوجوه، فيجب نفي ذلك، وقد سقط بما أوردناه جهالة من اعتقد أنّه تعالى فوق العرش وإن لم يكن متحيّزاً، وقوله تعالى ﴿الرَّحمٰنُ عَلى العَرْشِ ٱسْتَوى﴾[2] وفي موضعٍ آخر ﴿ثُمّ ٱسْتَوَى عَلى العَرْشِ﴾[3]، المراد به الاستيلاء، كما يقال: «استوى فلانٌ على كذا» أي استولى عليه، قال الشاعر:

فلمّا عَلَونا واستوينا عليه ... تركناهم صرعى كسيرٌ وكاسرُ

وقيل: إنّ العرش هاهنا المُلك واستشهد بقول الشاعر:

إذا ما بنو مرون ثُلَّت عُرُوشُهم ... وأوذوا كما أوذت أيادٍ وحميرُ[4]

وقيل: بل هو اللّه الذي أخبر اللّه تعالى بأنّ الملائكة تحمله، وإنّما خصّه بالذكر مع استيلائه تعالى على كلّ شيء، من حيث كان العرش أعظم شيء خلقه، وإذا كان مستولياً على الأعظم، فبأنْ يكون مستولياً على الأصغر أولى، كما خصّ العالمين بقوله تعالى: ربّ

١. في الأصل: سدل.
٢. سورة طه: ٥.
٣. سورة الأعراف: ٥٤.
٤. تصحيح الاعتقاد: ٥٩.

العالمين، من حيث كانوا أعظم الخلق وأشرفه، وإن كان ربّ كلّ شيء.

وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوى﴾ المراد به ثُمّ خلق العرش وهو مستوٍ عليه، أي مستولي، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّىٰ نَعْلَمَ المُـجاهِدِيْنَ مِنْكُم﴾[١] أي حتى تجاهدوا ونحن نعلم ذلك، ومجاز هذا مشهور في اللغة.

وقيل أيضاً: لا يمتنع أن يريد بقوله جلّ وعزّ: **﴿ثُمّ اسْتَوىٰ عَلى ٱلْعَرْشِ، يُدبِّرُ الأمرَ﴾** أي ثمّ يدبّر الأمر وهو مستولي على العرش؛ لأنّ التدبير حادثٌ فيصحّ أن يعلّق به لفظ الاستقبال.

وقوله تعالى ﴿أأمِنْتُم مَنْ فِي ٱلسَّماءِ أَن يخْسِفَ بِكُمُ ٱلأَرْضَ﴾[٢] معناه [هل أمِنتُم] من في السماء عذابه وملائكته المؤكّلون بانتفائه[٣].

وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[٤] ومعناه أنّه يتقبّله ويجازي عليه، كما يقول أحدنا تابعٌ به فلاناً، واصلٌ إليّ ولاحقٌ بي، وما أشبه ذلك، ومعنى ذكر الصعود ارتفاع قدره ومنزلته عنده.

ومعنى قوله: ﴿إِنَّ الَّذيْنَ عِنْدَ رَبّك﴾[٥] في الخبر عن الملائكة عليهم السلام، أنّه اصطفاهم واختارهم، وعلى هذا سمّاهم في القرآن المقرّبين مِن قرب المنزلة لا المسافة.

وقيل: إنّه أراد في مُلكه كما يقال: عند فلان من الأصول كذا، وكما يقال: عنده من الرزق كذا، أي يملكه.

وقيل: عند عرشه.

وقيل: الموضع الذي لايملك الحكم فيه سواه، كما يقال عند مَلك العرب خَصْب أو قَحْط، أي في بلاده الذي يملك التصرّف فيها، وهذه جملة بيّنه على ماسواها.

❊ ❊ ❊

فصلٌ

في أنّه تعالى لا يشبه شيئاً من الأعراض

قد علمنا أنّه لا جنس من أجناس الأعراض ما عُلم باضطرار واستدلالٍ إلّا وهو

---

١. سورة محمّد: ٣١. ٢. سورة المُلك: ١٦. ٣. كلمة غير مقروءة.
٤. سورة فاطر: ١٠. ٥. سورة الأعراف: ٢٠٦.

مُحْدَثٌ، فلو أشبه تعالى شيئاً منها لاستحال كونه قديماً، كما استحال فيما هو من جنسه.

وأيضاً: فقد ثبت في كلّ عَرَضٍ يُشار إليه ويُعقل، استحالة كون قبيله قادراً عالماً حيّاً، فلو كان من قبيل[1] بعض الأعراض، لاستحالت هذه الصفات عليه، وقد علمنا وجوبها له.

وممّا يدلّ على ذلك أنّ الأعراض على ضربين:

فضربٌ: يستحيل وجوده إلّا في محلّ.

وضرب: يستغني عن المحلّ، كإرادته تعالى وكراهته والغناء المضادّ للجواهر.

وكونه من قبيل الضرب الأوّل، يقتضي قِدَم الجواهر أو حدوثه، لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحلّ، و كلا الأمرين فاسد.

وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل؛ لأنّه إن كان من قبيل الإرادة أو الكراهة استحال عليه التفرّد بالقِدَم؛ لأنّه لا حيّ فيما لم يزل سواه، فيوجب له حال المريد أو الكاره، ومحالٌ وجود ما له صفة الإرادة من غير أن يوجب حال المريد.

على أنّ كونه بصفة الإرادة والكراهة يُحيل بقائه، كما يستحيل البقاء عليهما.

وهذا الوجه أيضاً يبطل كونه بصفةٍ، ويبطله زائداً على ذلك أنّه لو كان بصفته لاستحال مع وجود الجواهر، و لوجب أن يصحّ وجوده بدلاً من وجود ضدّه؛ لأنّ هذا حكم كلّ ضدّين، وذلك يحيل كونهما أو كون أحدهما قديماً، فبطل /٥٤/ أن يكون مشتهياً بشيء من الأعراض على ضربين:

أمّا ما يختصّ المحلّ من حيث أوجب له حالاً كالكون، أو مختصّة ولا يوجب حالاً كالألوان وغيرها.

والضرب الثاني ما أوجب للحيّ حالاً كالعلم والإرادة وما أشبههما.

وقد أبطلنا أن يكون على صفة الضرب الأوّل، وكونه على صفة الثاني يقتضي صحّة منافاة ضدّ هذه المعاني له على بعض الوجوه؛ لأنّ ما يماثل الشيء لايجوز أن يستحيل عدمه على كل حالٍ ممّا يصحّ عدم ذلك الشيء به في الجنس، فيقتضي أيضاً ما قدّمناه من استحالة تفرّده ما تقدّم، من حيث وجب أن يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة.

---

١. في الأصل: قيل.

فإن قيل: كلّ الذي ذكرتموه إنّما يدلّ على أنّه تعالى لا يشبه الأعراض المعقولة، فمن أين أنّه لايشبه عرضاً لاتعقلونه؟ أو ليس قد قال بعضكم: إنّه غيرُ ممتنعٍ أن يكون في مقدور اللّه تعالى لونٌ يخالف ما يُعقل من الألوان، فإلّا جاز قياساً على ذلك نوعٌ يخالف هذه الأنواع؟

قلنا: إثبات ما لا يعقل ولا يقتضيه الدليل باطلٌ؛ لأنّه يؤدّي إلى الجهالات التي قد تقدّم ذكرها، وليس إثبات لون يخالف هذه الألوان يجار مجرى إثبات عَرَضٍ يخالف جميع الأعراض المعقولة؛ لأنّ من أجاز ذلك أجازه على وجه معقول، وبأن يحصل للمحلّ به هيئة، كما يحصل بالألوان المعقولة، فلم يخرج بقوله هذا عمّا يعقل.

وليس هذا بمنزلة إثبات عَرَضٍ لايعقل، ولايجري مجرى المعقول من الأعراض في شيء من الصفات والأحكام، على أنّ ذلك لو ساغ وجاز لمثبتٍ أن يثبت ما يخالف الأعراض المعقولة، لاستحال كونه تعالى من جنس ذلك؛ لأنّه لابدّ في ذلك الذي أثبت من أن يكون ممّا إذا وجد كان مُحْدَثاً، فكيف[1] يشبه[2] القديم؟

ولايسوغ إثبات عَرَض يخالف ما يعقله من الأعراض ويستحيل وجوده على كلّ وجه؛ لأنّ الطريق إلى معرفة كون الذات معلومة، صحّة وجود ما هو من جنسها، فما لم يصحّ ذلك عليه لايصحّ أن يعلم، وكيف يثبت على أنّ الفعل وما يقتضيه الفعل لايدلّ على كونه بصفة بعض الأعراض، فيجب نفي ذلك عنه على ما تقدّم؟

***

فصلٌ

في أنّه تعالى لا يصحّ أن يحلّ غيره

ممّا يدلّ على ذلك أنّ الحلول كيفيةٌ في الحدوث، فالوجود لاينفصل منهما، وليس بجارٍ مجرى الصفات التي ينفصل بعضها من بعض، وإذا صحّ ذلك استحال عليه تعالى الحلول؛ لأنّه كان يجب أن يكون حلوله غير منفصلٍ من وجوده، وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل، ويوجب قِدَم المحال.

---

١. في الأصل: وكيف. ٢. في الأصل: يشتبه.

وأيضاً: فمن شأن ما حلّ المحلّ أن يتعلّق وجوده به ويختصّ به، ولابدّ من بطلانه ببطلانه. ألا ترى أنّ السواد الحالّ في بعض المحال، يبطل ببطلان محلّه دون بطلان ما لم تحلّه العلّة التي ذكرناها؟ وهذا يقتضي جواز البطلان عليه تعالى متى بطلت المحال، وفي استحالة العام عليه دليل على استحالة الحلول.

وأيضاً: فلو حلّ بعض المحال، لم يصحّ أن يفعل في الحالة الواحدة في المشرق والمغرب.

وليس يمكن أن يقال: إنّه يحلّ جميع المحالّ فراراً من ذلك؛ لأنّه كان يجب أن يكون من جنس التأليف، حيث حال المحلّين، ومن حيث حلّ أكثر من ذلك يجب أن يخالفه، ويجري مجرى العِلْمين اللّذين يتعلّقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة، ويتعلّق أحدهما بمعلومٍ آخر لايتعلّق به صاحبه في أنّهما يجب أن يكونا متماثلين مختلفين.

وأيضاً: فليس يصحّ حلول ذاتٍ في محلّ من غير أن يؤثّر ضرباً من التأثير، حتى يكون لوجودها تأثير حالّة من الحكم ما ليس لفقدها؛ لأنّها لو لم تكن حالّة ما زاد على ذلك ولا حكمٌ معقولٌ[1]، يمكن أن يشار إليه فيقال: إنّه يحصل عند حلول القديم سبحانه، ولولاه لما[2] حصل؛ لأنّ سائر الأحكام المعقولة مستندةٌ إلى جهاتٍ مخصوصة ليس منها كونه حالّاً، فيجبُ الفصل باستحالة حلوله قديمة.

وأيضاً: فلو صحّ عليه الحلول لم يخل من أن يكون حالاً فيما لم يزل وفي كلّ حال، وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة، أو يكون حالّاً بعد أن لم يكن كذلك، ثمّ لايخلو من أن تحلّ مع جواز ألّا يحلّ، أو يكون حالّاً على سبيل الوجوب متى وجدت المحالّ.

وفي الوجه الأوّل كونه دالّاً لمعنى، ولايلزم أن يكون السواد حالّاً لمعنى؛ لأنّ السواد يحلّ المحلّ لحدوثه، فيستغني عن أمر سواه، وليس كذلك القديم، وعلى قولهم لأنّه وجد غير حالٍ ثمّ حلّ، فلابدّ من معنى، كما أنّ السواد لو صحّ أن يحدث ولايكون حالاً ثمّ يحلّ أو يحدث غير حالّ، لاحتاج إلى معنى.

فإن قيل: فبأيّ شيء يفسد؛ لأنّه حالّاً لمعنى؟

---

١. في الأصل: معقولاً. ٢. في الأصل: لا.

قلنا: لو حلّ لمعنى لوجب أن يختصّ به ضرباً من الاختصاص، ليصحّ أن يوجب كونه حالاًّ، ولايخلو أن يكون اختصاص ذلك المعنى به من حيث حلّه أو جاوره، أو من حيث حلّ محلّه، ولايجوز أن يحلّه ولا يجاوره؛ لأنّ ذلك يوجب كونه متحيّزاً، وكونه كـذلك يحيل حلوله.

على أنّا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة، ولايجوز أن يحلّ محلّه؛ لأنّه ليس بأن يقتضي حلوله أولى من أن يقتضي حلوله كلّ ما يصحّ حلوله في ذلك المحلّ ممّا يحلّه، وهذا يقتضي ألّاينحصر ما حلّ المحلّ؛ لأنّ ما يصحّ حلوله فيه لاينحصر، وبهذا يبطل أن يكون ذلك المعنى موجوداً لا في محلّ.

على أنّ العلّة الموجبة لصفةٍ[1] لايصحّ أن يُجعل لها ذلك مثل تلك الصفة التي يوجبها لغيرها. ألا ترى أنّ العلم لمّا أوجب كون العالم لم يجر عليه أن يكون بصفة العالم، وكذلك سائر العلل، وقد علمنا أنّ المعنى يحيل[2] المحلّ كحلوله تعالى لو كان ممّا يحيل[3] المحلّ، وكيف يصحّ إيجابه كونه حالاًّ وبعد إذا اشتركا في الحلول، فليس أحدهما بأن يـوجب صاحبه حالاًّ بأولى من الآخر، وهذا يؤدّي إلى أنّ كلّ واحد منهما علّة الآخر في الحلول، وذلك يوجب علّة لنفسه.

فإن قيل: وبأيّ شيء يفسد أن يكون حالاًّ على سبيل الوجوب إذا وجدت المحال؟

قلنا: يفسد ذلك من حيث أنّه لايخلو من أن يكون المقتضى لوجوب حلوله وجـود المحلّ، أو صفةٍ هو عليها في نفسه[4]، ولايجوز أن يكون المحلّ يقتضي ذلك؛ لأنّ من شأن المحلّ أن يصحّ حلول ما يحلّ فيه ولايوجبه[5]؛ لأنّه إنّما يصحّ حلول /55/ الأشياء فـيه لكونه متحيّزاً، وهذه الصفة تصحّح الحلول ولاتوجبه، فلابدّ من أن يكون المقتضى لذلك صفة ترجع إليه، وإن جاز أن يقال: إنّ وجود المحلّ شرطٌ في حلوله، كما نقوله في كونه تعالى مُدْرِكاً.

والذي يفسد ذلك: أنّ تلك الصفة المقتضية لحلوله، لابدّ من أن تكون معقولاً، وجميع

---

١. في الأصل: للصفة. ٢. في الأصل: يحل. ٣. في الأصل: يحل.
٤. في الأصل: نفسي. ٥. في الأصل: لايوجه.

صفاته تعالى لايصحّ أن يقتضي ذلك، إمّا كونه موجوداً قادراً عالماً حيّاً مُدْرِكاً، فلو اقتضى كونه حالّاً لاقتضى فينا مثله و أوجبه؛ لأنّا نشارك في هذه الصفات أجمع، ومثل المقتضي لابدّ من اقتضائه حيث حَصل. ألا ترى أنّ كونه تعالى حيّاً لمّا أوجبتْ فيه كونه مُدْرِكاً، يشترط وجود المُدْركات، أوجب ذلك فينا؟

وليس لأحد أن يقول: إنّ هذه الصفات تقتضي فيه تعالى الحلول، لصحّته عليه، ولايقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث كنّا أجساماً.

وذلك أنّ ما أحال الحكم في بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يصحّحه أو يوجبه، ولهذا كان العدم لمّا أحال كون الجوهر محتملاً للأعراض أحال كونه متحيّزاً، وعدم القدرة لمّا أحال صحّة الفعل بها أحال تعلّقها، فلو كان المصحّح أو الموجب لكونه تعالى حالّاً بعض هذه الصفات، لوجب أن يستحيل ذلك على ما يستحيل حلوله، و في حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا دلالةٌ على بطلان تأثيرها في الحلول.

وليس له أن يقول: إنّ كونه قديماً هو المقتضي لحلوله، أو وجوب كونه مستحقّاً لهذه الصفات، ونحن لانشاركه في كونه قديماً ولا في وجوب استحقاق الصفات.

وذلك أنّ كونه قديماً إنّما يرجع به إلى وجوده، وإن كان يجب فيه الاستغناء عن موجدٍ، و وجوب الوجود له في كلّ حالٍ، فما يرجع من هذه الصفة إلى الإثبات نحن نشارك فيه، وما يرجع إلى النفي من الاستغناء عن موجد وما يجري مجراه لا اعتبار به ولاتأثير لمثله، ولأنّ من شأن كلّ صفة اقتضت حكماً أن يقتضيه في كلّ موصوف، كانت واجبة فيه أو جائزة. ألا ترى أنّ كون القادر قادراً لمّا اقتضى صحّة الفعل مع ارتفاع الموانع، اقتضاه في كلّ قادر وجب لذلك أو جاز عليه؟ وكذلك كون الحيّ حيّاً لا آفة به لمّا اقتضى كونه مُدْرِكاً ـ بشرط وجود المُدْرَك اقتضاه في كلّ حيّ، وجب كونه كذلك أو لم يجب، وهذا هو الجواب عن قولهم: «إنّما وجب كونه حالّاً عند وجود المحلّ لوجوب كونه عالماً قادراً حيّاً».

فإن قيل: فبأيّ شيء يفسد أن يكون ما هو عليه في ذاته من الصفة التي تخالف بها جميع الذوات، هو المقتضي لحلوله والمصحّح ذلك عليه؟

قلنا: يفسد ذلك من جهة أنّ ما عليه الذات متى اقتضى حكماً، وجب أن يقتضيه متى وجد، ولا يجوز مع الوجود ألّا يقتضيه، كالجوهر لمّا اقتضى ما هو عليه في ذاته تحيّزه اقتضاه مع الوجود، ولم يقف على أمر زائد على الوجود، فلو كان ما هو تعالى عليه في نفسه يقتضي الحلول، لاستحال وجوده، فهو غير حالٍّ، وقد بيّنّا أنّ ذلك يقتضي قِدَم الجوهر.

وأيضاً: فإنّ ما يجب للموصوف من الأحكام لما هو عليه في ذاته، يجب أن نبيّن به من غيره ولا يشاركه فيه ما خالفه، أو لا يشاركه في كيفية استحقاقه، ولهذا لا يصحّ أن يشارك الجوهر في التحيّز ما خالفه، ولا يشارك القديم تعالى في كيفيّة كونه عالماً وقادراً ما خالفه، وقد علمنا أنّه لو صحّ الحلول عليه لكانت حالّة كحال جميع ما يحلّ المحال، في أنّه متى صحّ أن يحلّ و وُجِد المحلّ وجب حلوله، فلو رجع صحّة حلوله إلى ما هو عليه في ذاته لاستحال أن يشاركه في هذا الحكم على الوجه الذي استحقّه ما يخالفه من الأعراض.

فإن قيل: ألا جاز أن يجب كونه حالاًّ في المحلّ عند وجود المحلّ لا لعلّةٍ ولا لبعض ما هو عليه من الصفات، كما أنّ العرض يحلّ المحلّ لا لعلّةٍ ولا لشيء هو عليه من صفاته؟

قلنا: إنّما يصحّ ذلك في الأعراض؛ لأنّ حلوله في المحلّ تابعٌ لحدوثه وكيفيةٌ لوجوده، فجرى مجرى الأحكام التابعة للحدوث من حسنٍ وقبح في الاستغناء عن العلل، وأنّهما ممّا لا يرجع إلى الذات، وليس كذلك حاله تعالى لو صحّ عليه الحلول؛ لأنّه كان يحلّ المحلّ بعد أن لم يكن حالاًّ مع وجوده في الحالين، وكلّ صفةٍ وجبت للموجود بعد أنْ لم تكن واجبة، ولم تقف على علّةٍ توجبها، فلابدّ من أن تقتضيه ما[1] الذات عليه، وإن تعلّق ذلك بشرطٍ، كما يقولون في كونه مُدْرِكاً، وهذا واضحٌ لمن تأمّله.

***

فصلٌ

فيما يتعلّق بالعبارة في هذا الباب

اعلم أنّ كلّ لفظ أفادت معنىً من المعاني، وعُلم استحالة ذلك المعنى في ذاتٍ من

---

١. في الأصل: اما

الذوات، لم يجز إجرائها عليه إلّا على وجه اللقب دون الإفادة، و قد ثبت أنّ المعنى المستفاد من وصفنا الجسمَ بأنّه جسمٌ لايصحّ على اللّه تعالى، وتلقيبه أيضاً به لايحسن، فيجب أن لايوصف بأنّه جسمٌ على وجهٍ من الوجوه، فالذي يدلّ على أنّ معنى الجسم لايجوز عليهم، أنّهم وضعوا هذه اللفظة لماجَمَع الطول والعرض والعمق.

يبيّن ذلك أنّهم يصفون ما زاد فيها به في جهة الطول والعرض بأنّه أجسم من غيره، ولايصفونه بأنّه أجسم متى زاد لونه أو بعض صفاته، وهذه اللفظة يعني لفظ «أفعل» يُنبئ في موضوعهم عن الزائد، ولايدخل عندهم إلّا بين شيئين اشتركا في صفةٍ فيهما التزايد والمبالغة، واستعملوها في كلّ صفة أمكن فيها التزايد على الوجه الذي ذكرنا، فدلّ قولهم أجسم فيما زاد طوله وعرضه وعمقه، على أنّ قولهم جسمٌ يفيد الطول والعرض.

ولا يقدح فيما ذكرناه قوله تعالى: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ أم جَنَّةُ الخُلْدِ﴾[1] وأنّه أدخل لفظة «أفعل» فيما لم يشتركا في الصفة.

وذلك أنّ الكلام قد يخرج كثيراً في لسان العرب على حسب اعتياد المخاطب، وإذا كان العاملُ أعمالَ أهل النار والمؤثّر لها على ما يعقبه الجنّة، كأنّه قد اعتقد أنّ الذي عمل له خيرٌ ممّا لم يعمل له، جاز أن يقال: الذي اعتقدته وعملت له خيراً أنّ كذا وكذا، و قد قيل في ذلك أنّ لفظة «أفعل» يقتضي ما ذكرناه إذا كانت خيراً، فأمّا إذا خرجت مخرج التقريع والتهديد، جاز أن يُراد بها خلاف ذلك على جهة المجاز.

فإن قيل: ومن أين لفظة «أجسم» من كلام العرب الذين يُحتجّ بلغتهم؟

قلنا: لا شبهة في ذلك على من تأمّل خطابهم، و قد قال عامر بن الطفيل[2]:

وقد عَلِم الحيُّ مِن عامرٍ ... بأنَّ لَنا ذِروَة الأجسمِ[3]

والشاعر وإن لم يقصد بقوله هذا إلى ما ذكرناه من معنى الزائد في الطول والعرض والعمق، فقوله شاهدٌ لنا على أنّ هذه اللفظة مستعملة عندهم، معروفة في خطابهم، وليس

---

١. سورة الفرقان: ١٥.

٢. هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، أحد فُتّاك العرب وشعرائهم وساداتهم في الجاهلية، ولد ونشأ في نجد وأدرك الإسلام ولم يُسلم ومات كافراً سنة ١١ للهجرة.

٣. ديوان عامر بن الطفيل: ١٢١.

يمكن بعد استعمالها أن تكون حقيقتها /٥٦/ إلّا ما ذكرناه؛ لأنّ ما عداه لا شبهة في أنّها لم توضع له، وإنّما استعملها الشاعر تشبيهاً بالحقيقة؛ لأنّه جعل الزائد في الفخر والمجد كالتزايد في الطول والعرض والعمق، كما جعل الذروة التي تُستعمل في أعلى الجبل وما أشبهه مستعملة في غيره.

على أنّ الشُّبهة[1] في قوله جسمٌ وهو جسيمٌ[2]، ولا يمكن رفع ذلك من استعمالهم، وكلّ ما جاء منه «فعيل» صحّ منه «أفعل»، [و هو] على مقتضى لغتهم قياسٌ مطرّدٌ، ولهذا يقولون: ظريفٌ وأظرف، وكرم الرجل فهو كريم وأكرم.

ويمكن أيضاً أن يقال: لفظة «فعيل» تقتضي المبالغة عندهم بغير شكّ، و قد وجدناهم يقولون جسيمٌ[3] لما زاد ذهابه في الجهات، فيجب أن يكون قولنا جسمٌ موضوعاً لما عند الزيادة فيه يقال جسيمٌ؛ لأنّ حكم الجسيم في باب المبالغة حكم أجسم.

وهذه الجملة التي ذكرناها، تُبطل قول من ذهب في الجسم إلى أنّه هو القائم بنفسه؛ لأنّ هذه الصّفة لا يصحّ فيها التزايد والتفاضل، وقد بيّنّا أنّ وصف الجسم بأنّه جسمٌ يدخله التزايد.

ويبطل أيضاً قول من ذهب إلى وصف الجسم بأنّه جسمٌ، يفيد أنّه مؤلَفٌ أو أنّه موضوعٌ للجوهر ـ على ما يُحكى عن الصّالحي[4] ـ؛ لأنّ كلّ ذلك لا يصحّ فيه معنى التزايد، وإن كان لو ثبت أنّه يفيد المؤلَف أو الجوهر لكان يجب من نفيه عن اللّه تعالى ـ من حيث لم يكن بهذه الصفة ـ مثل ما يجب من نفيه إذا كان مفيداً، لما ذكرناه من أنّ من وصفه تعالى بأنّه جسمٌ من حيث كان قائماً بنفسه، يلزمه أن يصفه بأنّه جوهر؛ لأنّه قائم بنفسه، وإنّما يوصف جملة الجسم بذلك لاختصاص كلّ جوهر منه بهذه الصفة.

وليس يخلو أيضاً قوله «قائمٌ بنفسه»، من أن يريد به استغنائه عن محلٍّ ومكانٍ، أو يريد أنّه ممّا يبقى ويدوم وجوده، ولا يُحدّده الفاعل في كلّ حال.

فإنْ أراد الأوّل، لزمه أن يُسمّى إرادة القديم تعالى وكراهته، وفناء الجواهر بذلك،

---

١. في الأصل: أنّه في شبهة. ٢. في الأصل: جسم. ٣. في الأصل: جسم.

٤. الظاهر أنّه صالح بن عمر الصالحي رأس الصالحيّة، و عدّه الشهرستاني في الملل والنحل مِنْ فرق المُرجئة، وجعله في عداد محمّد بن شبيب وأبو شمر وغيلان ممّن جمعوا بين القدر والرجاء.

ويسمّى المعدوم أيضاً به.

وإن أراد الثاني لزمه أن يصف جميع الأعراض الباقيات بأنّها أجسام.

فإن قيل: و بأيّ شيء يفسد أن يُسمّى بأنّه جسمٌ على جهة التلقيب؟

قلنا: من[١] حيث كان الوجه في آخر الألقاب هو ليمكّن [من] الإخبار عن الذوات في حال الغيبة، كما يمكن الإشارة إليها في حال الحضور، فأقيم اللقب مقام الإشارة، فيجب أن لا يحسن استعماله إلّا فيمن يصحّ عليه الغيبة والحضور، وذلك لا يصحّ عليه تعالى، من حيث كان في كلّ حال بمنزلة الحاضر الذي لا يتعدّ الإشارة إليه؛ لأنّ ذكره والإخبار عنه بصفاته التي ينفرد بها، نحو كونه قديماً عالماً قادراً لنفسه، يمكن في كلّ حال ولا يتعدّد، فجرى مجرى الشاهد لو كان ممّا يمكن الإشارة إليه في كلّ حال، ويتعذّر خروجه عن كونه مشاهداً، فكما أنّا لو فرضنا ذلك لقبح تلقيبه ولكان عيباً، فكذلك تلقيب القديم تعالى.

ولا يلزم على ما ذكرناه في الغرض باللقب بكنية الشخص بعد تلقيبه؛ لأنّ ذلك لم يفعل التعريف بل التعظيم، وكان المقصد بالكنية في الأصل عند القوم التفاؤل، ولا يلزم عليه ترادف الألقاب؛ لأنّ الغرض في كثرة الألقاب يختلف، وليس المقصد بالجميع إلى التعريف بدلالة استقباحهم تلقيب الشخص بالألقاب الكثيرة في الحال الواحدة، إذا كان غرضهم التعريف دون غيره، ولا يلزم عليه تلقيب الحاضر، وإن كانت الإشارة إليه ممكنة؛ لأنّ حضوره لا يمنع من جواز غيبته، والحاجة مع الغيبة إلى الإخبار عنه أنّ لأوصافه التي ينفرد بها من المزية في هذا الباب ما ليس للقب؛ لأنّ الاشتراك في الصفات التي يختصّ بها لا يصحّ، ولو جرى عليه اللقب لصحّت مشاركته فيه، وكان يحتاج عند المشاركة إلى ضمّ ما يبيّن به من الأوصاف إلى اللقب لينفع الإبانة والتعريف.

فوضح بما ذكرناه أنّ اللقب فيه تعالى لا معنى له، وأنّ الإخبار عنه بما يبيّن به من الصفات أولى.

وليس تسميته «اللّه تعالى»[٢] بأنّه لقباً ـ على ما ظنّه قوم ـ، و [وجه معقول] ذلك أنّه

---

١. في الأصل: ان.

٢. في الأصل: لتسميتا له تعالى باللّه لقبا.

قد قيل: إنّ أصل هذه اللفظة لاه ثمّ أُدخل الألف واللام، [فصار] إله عندهم، ولاه واحد.

قال الأعشىٰ[١]:

كحلفةٍ مِن أبـي ريـاحٍ يسمعها لاهُـهُ الكُـبارُ[٢]

وقيل أيضاً: إنّ أصل ذلك إله فأُدخلت الألف و اللام للتعريف، فصار الإله، فـحذفت الهمزة التي بين اللامين وألقيت حركتها على اللام الأُولى، وكانت ساكنة، ثمّ سُكّنت هذه اللام وأُدغمت في اللام الثانية.

فأمّا تسميته تعالى شيء فليس أيضاً بلقب؛ لأنّ هذه اللفظة وإن لم تفد في المسمّى بعض الصفات التي يتميّز بها، فهي في الأصل ممّا وضع للفائدة، وإنّما خرجت عن باب التمييز من حيث اشتراك جميع ما يستعمل فيه في فائدتها. ألا ترى أنّ جميع ما يُسمّى يصحّ أن يُعلم ونخبر عنه، فليس يرجع إلى غير ما[٣] لم يفد، واللقب في نفسه لايفيد من حيث لم يوضع في الأصل للإفادة.

والذي يبيّن أنّ لفظة شيء في الأصل مفيدة مفادة[٤] اللقب[٥]، أنّ تبديلها واللغة على ما هي عليه لايصحّ، وإن صحّ في الألقاب مع ثبات اللغة التبديل.

وليس قولنا: «إنّه تعالى شيءٌ لا كالأشياء» كقولنا: إنّه جسمٌ لا كالأجسام.

لأنّ قولنا: شيءٌ لايفيد التجنيس ولا التماثل فيما يقع عليه، وقولنا: جسمٌ يفيد التماثل والتجنيس فيما يوصف به، فإذا قلنا إنّه شيءٌ لا كالأشياء لم ينقض آخر الكلام ما أثبتناه بأوّله، وإذا قلنا: جسمٌ لا كالأجسام فقد نقضنا بآخر الكلام ما أثبتناه في صدره، وجرى مجرى قولنا إنّه جسمٌ وليس بجسم، والقائل بذلك لا يجد فرقاً بينه وبين من قـال: إنّـه مؤلف لا كالمؤلفين، وإنسانٌ لا كالنّاس.

فأمّا من أثبت له تعالى عيناً و وجهاً ويداً، ولم يرجع بذلك إلى ما تفيده هذه الألفاظ

---

١. هو ميمون بن جندل، أبو بصير المعروف بأعشىٰ قيس، ويُقال له: أعشىٰ بكر بن وائل، والأعشىٰ الكبير، من شعراء الطبقة الأُولى في الجاهلية وأحد أصحاب المعلّقات، وكان يُغني بشعره فسمي (صنّاجة العرب)، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يُسلم، ولقّب بالأعشىٰ لضعف بصره، توفّى باليمامة سنة٧ للهجرة.

٢. ديوان الأعشىٰ: ٤٢.

٣. في الأصل: غيرها.

٤. بياض في الأصل.

٥. في الأصل: للقب.

من الجوارح، أو ما يستعمل لفظة «اليد» فيه من النعمة أو القوّة، ولفظة «الوجه» من الإخبار عن ذات الشيء، ولفظة «العين» من العلم بالشيء، وادّعى في كلّ ذلك أنّه من صفات ذاته، فإنّه ليس يخلو من أن يشير بقوله: إنّها صفات ذاته إلى الصفات التي بيّنّاها له تعالى بدليل الفعل، كنحو كونه تعالى عالماً قادراً قديماً إلى ما شاكل ذلك أو يشير إلى غير ذلك؟

فإن أراد الثاني: فقد أخطأ في المعنى والعبارة، وسَمّى ما ليس بمعقولٍ باسمٍ غير موضوعٍ لمثله لو كان معقولاً، و قد تقدّم أنّ إثباته تعالى على صفةٍ لما[1] يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة لايصحّ، وليس في الفعل ما يقتضي إثباته على أكثر من صفاته التي أثبتناها، و تسمية الشيء و تلقيبه فرعٌ على إثباته.

وإن أراد الأوّل: فهو مخطئٌ من طريق العبارة؛ لأنّ «اليد» و«الوجه» لم يستعملا في حقيقة اللغة ولا مجازها، ولا في شيء من عرف أهلها في صفات الحيّ، فلا فرق بين من يُطلق ذلك فيه تعالى على /٥٧/ هذا الوجه و بين من أطلق أنّه جسمٌ وأراد بعض ما هو عليه من الصفات الثابتة بدليل.

وليس لهم أن يقولوا: إنّا إنّما رجعنا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَان﴾[2] و﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ﴾[3] وما أشبه ذلك؛ لأنّ خطابه تعالى لايجوز ـ وهو نازلٌ بلغة العرب ـ أن يُحمل على ما يستعمل في لغتهم حقيقةً ولا مجازاً؛ لأنّ تجويز مثل ذلك يوجب الشك في جميع مراده بخطابه.

وليس هذا ممّا جوّزنا من خطابه لهم بالأسماء الشرعية التي أراد اللّه تعالى بها خلاف ما يقتضيه اللّغة في شيء؛ لأنّ ذلك إنّما ساغ بعد أن دلّ على مراده بها، وصار ما قرّره ودلّ عليه من مراده كالمواضعة المبتدأة الناقلة عن طريقة اللغة، وكلّ هذا غير ثابت فيما ادّعوه.

على أنّهم إذا عوّلوا في ذلك على الظاهر، ولم يعتبروا المعاني، فيجب أن يقولوا: إنّ للّه عيناً لقوله[4] تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنا﴾[5]، وأيدي لقوله ﴿مِمّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنا﴾[6]، وكان ينبغي

---

١. في الأصل: لا.
٢. سورة المائدة: ٦٤.
٣. سورة ص: ٧٥.
٤. في الأصل: له أعيناً بقوله.
٥. سورة القمر: ١٤.
٦. سورة يس: ٧١.

أيضاً أن يثبتوه نوراً لقوله تعالى ﴿اللّه نُورُ السَّماواتِ وَالأرْض﴾ [١] ويدَّعون أنّ ذلك من صفات ذاته كما قالوا في غيره.

فأمّا تأويل هذه الآيات المتشابهات، فقد بيّنه علماء أهل التأويل، وذكروا أنّ معنى قوله تعالى: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوْطَتان﴾ أي نعمه مبسوطة، و رزقه دارٌ نازل، كما تقول العرب: «يد فلانٍ مبسوطة» إذا أرادوا وصفه بالجوهر وكثرة العطاء، و مثله قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجْعَل يَدَك مَغْلُوْلَةً إلى عُنُقِك وَلاَ تَبْسُطها كُلَّ البَسْطِ﴾ [٢]، وهذا القول ردٌّ على اليهود الذين ادّعوا إنّه قد أمسك عنهم رزقه وحبس ضرّه، ولم يدّعوا أنّ له جارحة مقبوضة.

وقيل: إنّ الوجه في تثنية اليدين أنّه أراد نعمة الدنيا والدين أو النعمة الظاهرة والباطنة.

فأمّا قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ﴾ [٣] فمعناه لما خلقت أنا، وأكّد بذكر اليد، وهذا كقوله تعالى: ﴿ذَلِك بِما قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [٤]، وقوله تعالى: ﴿والسَّماوات مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِه﴾ [٥] أي بملكه وقدرته، كما قال تعالى: ﴿مِمّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم﴾ [٦]، وقولهم «فلانٌ يطأ جاريته بملك اليمين»، وإنّما يضيفون كلّ ذلك إلى اليمين تفخيماً للأمر وتأكيداً للملك؛ لأنّ اليمين أشرف من غيرها وأقوى حظّاً، ويقرب من ذلك في المعنى قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيامَة﴾ [٧] لأنّ فائدته أنّه يصرفها ويدبّرها كيف شاء، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللّه فَوْقَ أَيْدِيهِم﴾ [٨] معناه أنّه أقوى منهم وأقهر.

وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بأَعْيُنِنا﴾ [٩] أنّها تجري ونحن نعلمها، كما تقول العرب: «هذا الشيء بعيني» أي لا يخفي عليّ.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبّك﴾ [١٠] فالمراد أنّه يبقى ربّك، و قد يعبّر عن الذات بالوجه كقولهم: «فعلت هذا لوجهك»، و «هذا وجه الصواب».

وقوله تعالى: ﴿فِي جَنْبِ ٱللّه﴾ [١١] أي في طاعته و رضاه، كما يقال «أحتملُ كلّ شيء في جنب فلان» أي في محبّته.

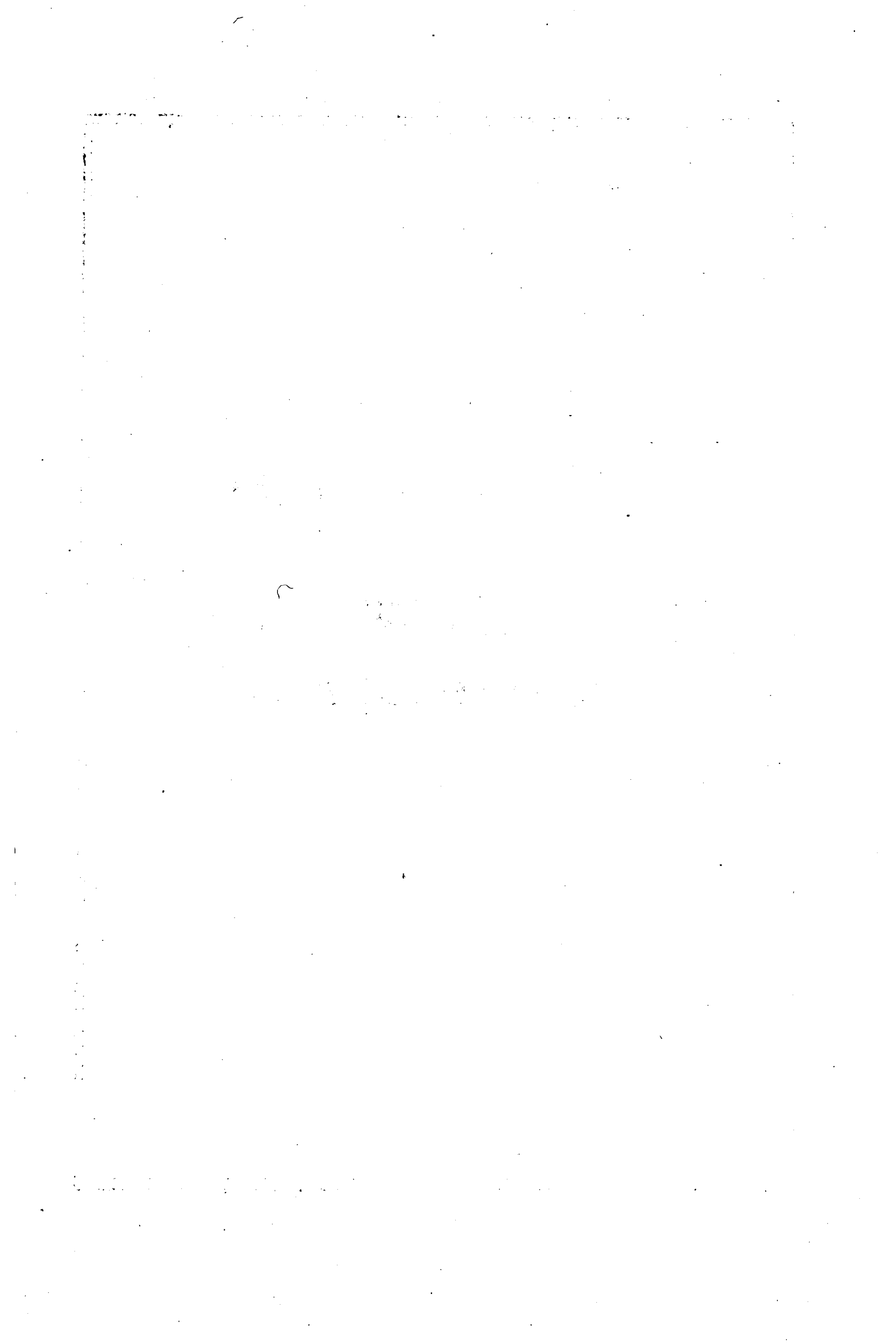
وهذه جملة كافية وشرحها يطول.

---

١. سورة النور: ٣٥. ٢. سورة الإسراء: ٢٩. ٣. سورة ص: ٧٥.
٤. سورة الحج: ١٠. ٥. سورة الزمر: ٦٧. ٦. سورة النور: ٣٣.
٧. سورة الزمر: ٦٧. ٨. سورة الفتح: ١٠. ٩. سورة القمر: ١٤.
١٠. سورة الرحمٰن: ٢٧. ١١. سورة الزمر: ٥٦.

باب:

الكلام في
نفي الرؤية والإدراك عنه،



اعلم أنّه لا كلام لنا في هذه المسألة مع المُشبّهة؛ لأنّهم إذا قالوا: إنّه يُدْرَك بالحواسّ فقد قاسوا قولهم وذهبوا إلى ما يقتضيه، ونحن لا ننكر رؤية الأجسام ولا لمسها، وإنّما كلامنا الآن مع مَن نفى التشبيه عنه تعالى، وأثبت الرؤية أو غيرها من ضروب الإدراك؛ لأنّ ما يُبنى من ذلك على التشبيه قد أبطلناه بإبطال التشبيه.

فصلٌ
في أنّه تعالى يستحيل رؤيته

المعتمد في هذا الباب على أنّ الرائي متى[1] حصل على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيّات، وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يـراه الرائـون، و ارتـفعت المـوانـع المعقولة، فلابدّ من كونه رائياً له؟ ولهذا نقول: إنّ الرؤية إذا صحّت وجبت، وإذا لم تجب فهي مستحيلة، وهذه الجملة نحتاج فيها إلى بيان أشياء:

منها: إنّ أحدنا على الصفة التي لكونها عليها يرى المرئيات، ويدخل في ذلك الكلام في نفي كون الإدراك معنى والحاسّة السادسة وما أشبه ذلك من ضروب الشبه.

ومنها: إنّ الموانع التي تُمنع من الرؤية مرتفعة عنه تعالى.

ومنها: إنّه لو كان مرئياً في نفسه، أوجب أن يكون على الصفة التي لو رأى لم يُـرَ إلّا عليها.

ومنها: إنّ ما كانت سبيله [هكذا] فرؤيته واجبة، وأنّ الرؤية متى صحّت وجبتْ.

---

١. في الأصل: متل.

ومنها: إنّنا غير رائين له تعالى.

ونحن ندلّ على ذلك أجمع بعون اللّه.

أمّا الذي يدلّ على صحّة الفصل الأوّل فهو: إنّ الواحد منّا إنّما يرى المرئيّات أجمع، لكونه حيّاً، بشرط وجود المرئي و ارتفاع الآفات عنه و الموانع، و قد دللنا[١] على ذلك في باب الصفات في هذا الكتاب وشرحناه، وهذا يقتضي صحّة ما ذكرناه، من أنّ أحدنا متى كان حيّاً،لا آفة به، فهو فيما يرجع عليه على الصفة التي معها يُدْرِك، وإن اعتبر وجود المُدْرَك وارتفاع الموانع.

فإن قيل: وأين أنتم عمّا يذهب إليه خصومكم، من أنّ الرائي إنّما يرى برؤيةٍ توجد في عينه، وأنّ ذلك المؤثّر في كونه رائياً دون ما ذكرتم؟

قلنا: الذي يدلّ على فساد كون أحدنا رائياً لمعنى أشياء:

منها: إنّه لو كان كذلك لوجب أن يثبت فيه طريقة إثبات المعاني، وقد علمنا خلاف ذلك؛ لأنّ المصحّح لهذه الصفة متى ثبت وحصل الشرط، فلابدّ من ثبوت الصفة والحال مستمرّة فيما[٢] ذكرناه غير مختلفة، وما يجري هذا المجرى لا يصحّ أن يكون من[٣] المعاني؛ لأنّ من شأن ما يجب عنها أن يحصل تارة ولا يحصل أُخرى، مع ثبوت المصحّح والشرط.

وهذه الطريقة إنّما يتوجّه على مذهب أبي عليّ ومن قال بقوله في أنّ البصر إذا كان صحيحاً و وُجِد المُدْرَك، فلابدّ من وجود الرؤية فيه، وعلى البغداديّين الذين يقولون: إنّ الرؤية تتولّد عن الفتحة وما أشبهها.

فأمّا من أثبت الرؤية وجوّز أن تتكامل كلّ الشرائط التي ذكرناها، ومع ذلك لا يحصل، فإنّ ذلك وإن لم يلزمه، فقوله يفسد بالوجوه المتأخّرة.

ومنها: إنّه قد ثبت أنّ القديم تعالى إنّما يكون رائياً لكونه حيّاً بشرط وجود المُدْرَك، فيجب على هذا متى حصل أحدنا حيّاً و وُجد المُدْرَك و ارتفعت الموانع والآفات، أن يكون رائياً؛ لأنّ المقتضي لايجوز أن يختلف اقتضائه......[٤] والمواضع، بل لابدّ من وجود المقتضىٰ متى ثبت المقتضي وتكامل الشرط. ألا ترى أنّ الفعل لما صحّ منه تعالى لكونه

---

١. في الأصل: دلنا. ٢. في الأصل: فيها. ٣. في الأصل: عن.

٤. بياض في الأصل.

قادراً، والمحكم لكونه عالماً، وجب مثله في أحدنا؟ ولم يعتبر الاختلاف فيما بـه كـنّا قادرين أو عالمين، وأنّه تعالى كذلك بنفسه دوننا، ولاتقدح في ذلك حاجتنا في الرؤية إلى الآلة دونه تعالى، وذلك أنّ الآلة ليست بموجبة لكون أحدنا رائياً، وإنّما هي شرط في ذلك.

وليس يمتنع أن يخصّ الشرط بموضعٍ دون آخر بحسب قيام الدليل، وما يقتضي أو يوجب بخلاف ذلك؛ /٥٨/ لأنّه حيث ما حصل من اقتضائه أو إيجابه، ولايجوز اختلاف الحال فيه.

وليس لأحدٍ أن يـقول: فلعلّ المؤثّر في كونه تعالى رائياً، هو ما يستحقّه عـن الصـفة النفسية؟

وذلك لأنّ ما عليه الذات لايصحّ أن يقتضي صفةً بشرط ثبوت أمر منفصل عنها. ألا ترى أنّ تحيّز الجوهر لمّا كان يقتضي عمّا هو عليه في ذاته، لم يجز أن يكون مشروطاً بوجود أمر منفصل، بل كان موقوفاً على وجود الجوهر؟ وإنّما كان كذلك من حيث كان مقتضىً عمّا للذات عليه. ألا ترى أنّ منافاة الشيء لغيرها لم‌يكن مـقتضى عـمّا عـليه الذات، بل كان مقتضى عمّا يقتضيه صفة الذات، [و] لم يمتنع أن يكون مشـروطاً بأمـرٍ منفصل، فهو مصادفة لوجود ما ينافيه.

وإذا صحّت هذه الجملة، وجدنا كونه مُدْرِكاً مشروطاً بأمر منفصل، لم يجز أن يكون مقتضى عمّا عليه الذات.

فإن قيل: وبأيّ شيء يفسد أن يكون مقتضىً تعالى رائياً لوجود معنى؟

قلنا: لأنّ ذلك المعنى لايخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً:

فإن كان موجوداً لم يخلُ من أن يكون قديماً أو مُحْدَثاً، ولايصحّ كونه معدوماً؛ لأنّ المعدوم لايصحّ اختصاصه بإيجاب صفةٍ لذات دون غيرها، ولأنّ العدم يحيل إيـجاب المعاني لأغيارها.

ولايجوز أن يكون قديماً؛ لما دللنا به على فساد وجود علمٍ قديم وقدرة.

ولايجوز أن يكون مُحْدَثاً؛ لأنّه لايخلو من أن يحلّه أو يحلّ غيره، أو يوجد لا فـي محلّ، ولايجوز حلوله فيه؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه تعالى لايجوز أن يحلّه شيء من الأعراض، ولايجوز أن يحلّ غيره؛ لأنّ ذلك المحلّ لابدّ من وجود الحياة فيه، ولابدّ من أن يكون

حكم ذلك الإدراك راجعاً إلى من نرجع حكم الحياة إليه؛ لأنّ العرضان[١] إذا وجدا على وجهٍ، وكانا ممّا يوجبان[٢] الصفة، فإنّ أحدهما يوجب الصفة لما يوجبها له المعنى الآخر، ولهذا نقطع على أنّ جميع ما فينا من القدر والعلوم توجب الصفات لنا دون غيرنا، ولايجوز وجود ذلك المعنى في غير محلّ؛ لأنّ الإدراك لو كان معنى لوجب أن يكون له تأثير في المحلّ، ويجري في ذلك مجرى ما قلناه في الحياة، وما دللنا به على استحالة وجودها لا في محلّ يدلّ في الإدراك على مثله.

ومنها: إنّ أحدنا لو كان رائياً لمعنىً ما، امتنع أن يرى المحجوب والغائب؛ لأنّ الحجاب والغيبة لا تحوجان العين من احتمالها لوجود الرؤية فيها.

وليس لأحد أن يقول: فكيف لايلزمكم مثل ذلك، بأن نفيتم أن تكون الرؤية معنى؟

وذلك أنّ أحدنا لمّا كان يرى المرئيّات إلّا بحاسّة صحيحة على صفةٍ، وجب اعتبار تكامل ذلك، وقد علمنا أنّه لايرى بحاسّته إلّا بأن ينفصل منها شعاعٌ على وجه مخصوص، فما أثّر في هذا الشعاع وجب أن يخلّ بالرؤية، وقد علمنا أنّ الحجاب يقطعه عن الاتّصال، وكذلك البُعد يفرّقه ويبدّده، ولهذا نرى القريب دون البعيد والظاهر دون المحجوب، وما قاله الخصم بخلاف ذلك؛ لأنّه أثبت معنًى يوجب كونه رائياً، فمتى كان المحلّ محتملاً له، فلابدّ من صحّة وجوده، كان المرئي محجوباً أو ظاهراً أو حاضراً أو غائباً.

ومنها: إنّ الرؤية لو كانت بمعنىً[٣] يفعله اللّه تعالى، وهو مختارٌ لأفعاله غيرُ ملجأ إليها لصحّ، مع كون أحدنا حيّاً، وصحّة حواسه، وحضور المرئي، وارتفاع الموانع ألّا يفعله أو يفعله لبعض الأشياء دون بعض مع تساويها في الأحكام، وهذا يؤدّي إلى الشك في المشاهدات و إلى الجهالات التي سنشرحها فيما بعد.

وليس لأحد أن يعترض ما ذكرناه بأن يقول: إنّ مع الشروط التي ذكرتم لابدّ من وجود الرؤية،[٤] أمّا من حيث احتملها المحلّ ولابدّ من وجوب ما احتملها المحلّ، أو من حيث أنّ الفتحة أو بعض الأُمور التي شرطتم تولّد الرؤية.

وذلك أنّ غرضنا يتمّ مع التجاوز عن إبطال هذه المذاهب؛ لأنّا إنّما نحاول أنّ أحدنا إذا

---

١. في الأصل: العرضين. ٢. في الأصل: يوجب ان. ٣. في الأصل: معنى.
٤. في الأصل: + و.

كان حيّاً صحيح الحواس و ارتفعت الموانع وجد المرئي، فلابدّ من كونه رائياً له، فإذا سلّم لنا ذلك، لم يضرّنا أنْ نُسند إلى وجود رؤية يجب وجودها، والذي نقصد إلى رفعه الآن أنّ الرؤية لا تجوز أن تكون ممّا يصحّ ثبوتها وانتفائها معاً، مع الشروط التي ذكرناها، وإذا صحّ ذلك، فقد تمّ ما أردنا.

ولعلّنا أن نتكلّم على أنّ الرؤية لاتكون متولّدة، ولا ممّا يجب وجودها عند احتمال المحلّ لو كانت معنًى فيما يأتي من الكتاب، إن عرض ما يقتضيه بمشيئة اللّه وعونه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أحدنا يحتاج في رؤية القديم تعالى إلى حاسّة سادسة، فليس يجب إذا كان صحيح[1] الحاسّة على ما ذكرتم أن تكون على الصفة التي معها يصحّ أن يرى جميع المرئيات؟

قلنا: فليس يخلو من أن يكون يرى بتلك الحاسّة الرؤية المعقولة التي تحصل بهذه العيون، أو أن يرى بها على طريقة أُخرى لا نعقل.

والوجه الأوّل: يقتضي أن نراه بهذه العيون؛ لأنّ اختلاف صفات حاسّة الرؤية لا يمنع من الاشتراك في الرؤية. ألا ترى أنّ العيون قد تختلف في السعة والضيق والزُرقة والكحل وما أشبه ذلك من الصفات؟ مع اتّفاقها في أنّ ما يصحّ أن يرى ببعضها يرى يسارها[2]، وجرت حاسّة الرؤية مجرى القدر في أنّها وإن اختلفت، فجنس ما يفعل بالجميع لا يختلف.

وأمّا الوجه الثاني: فهو خارج عمّا نحن بسبيله؛ لأنّ كلامنا إنّما هو في نفي الرؤية المعقولة عنه تعالى، على أنّ ما لا يفعل لا يصحّ إثباته ولا الكلام عليه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الجهالات، ولا فرق بين من أثبت رؤية على خلاف ما يعقل، وبين من أثبت ذلك في العلم وغيره من الأجناس.

وممّا يقال على هذا الوجه: إنّه لو كان في المقدور حاسّة سادسة يُدرَك بها ما لايُدْرَك بهذه الحواسّ، لوجب أن نجد النقص لفقد هذه الحاسّة، ونحسّ بالحال الداخل علينا لارتفاعها، كما يجد الضرير ذلك عند فقد حاسّة العين، والأكمه الذي لم ير قطّ ولم يعرف كيفية الإدراك بهذه الحاسّة، على أنّ الذاهب إلى الحاسّة السادسة يلزمه ما لايلزمه[3] به من تجويز إدراك جميع الذوات الموجودات بتلك الحاسّة، وإدراك المعدومات أيضاً، ويلزم

١. في الأصل: صحيحاً. ٢. كذا في الأصل. ٣. بياض في الأصل.

أيضاً تجويز أن يرى بتلك الحاسّة الأشياء على خلاف ما هي عليه.

الكلام في الفصل الثاني من القسمة المتقدّمة: فأمّا الكلام في أنّ الموانع المعقولة المؤثّرة في الرؤية هي القرب المفرط نفسه، /٥٩/ فهو أنّ الموانع المعقولة المؤثّرة في الرؤية هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب والرقّة واللطافة، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو كون محلّه ببعض هذه الأوصاف، وقد علمنا أنّ جميع هذه الموانع لايجوز عليه تعالى، من حيث لم‌يكن جسماً ولا جوهراً ولا ممّا يحلّ الأجسام والجواهر.

فإن قيل: دلّوا أوّلاً على كون ما ذكرتموه من الوجود[١] موانع، ثمّ بيّنوا جهة تأثيرها في المنع، ثمّ دلّوا على أنّه لا مانع سواها؟

قلنا: لا شيء أبلغ في كونها موانع من وجودنا الرؤية تصحّ عند ارتفاع جميعها، ولاتصحّ عند ثبوت كلّ واحد منهما على طريقةٍ واحدة و بهذه الطريقة، وعلى هذا الوجه من الاعتبار نعلم الموانع من الأفعال، لكن هذه الموانع على ضربين:

أحدهما: يمنع لمجرّده كالحجاب، ويجوز أن يلحق بذلك القرب المفرط.

والضرب الآخر: يمنع بشرط كون المرائي على بعض الصفات، كالرقّة واللطافة والبعد أيضاً على بعض الوجوه، وكون المرئيّ في خلاف جهة محاذاة المرائي؛ لأنّ اللطافة والرقّة إنّما يمنعان من ضعف شعاعه وقلّته، ولو قوى الشعاع لم‌يمنعا، وكذلك البعد على بعض الوجوه.

فأمّا كون المرئي في خلاف جهة القبلة المحاذاة، فإنّما يمتنع مع فقد الآلة التي يجعله في حكم المقابل كالمرآة، وإذا حضرت فيه هذه الآلة لم‌يكن ذلك منعاً، وتجري الموانع من الرؤية في هذه القسمة مجرى الموانع من الأفعال؛ لأنّها أيضاً تنقسم إلى ما يمنع الأفعال بنفسه، كالعلوم الضرورية والقيد، وإلى ما يمنع بشرطٍ كالنقل؛ لأنّه يمنع بشرط قلّة القدر، ولهذا قد يحرّك الجسم الثقيل من امتنع عليه تحريك حتى زيد قدراً[٢].

فأمّا الكلام في كيفية تأثير هذه الأُمور التي ذكرناها في المنع فهو: إنّ من شرط صحّة البصر وكونه آلة في الرؤية، أن ينفصل منه شعاعٌ على سمتٍ مخصوص، وله قدر ونظام مخصوص، فما أثّر في ذلك كان منعاً، ولهذا كان ما قطعه أو التبس به أو فرّقه أو غيّر

---

١. في الأصل: الوجوه.
٢. كذا في الأصل.

السمت الذي ينفذ فيه مؤثّراً فيه، فالقرب المفرط الذي يصير به القريب مماسّاً للعين أو في حكم المماسّ لها يؤثّر، من حيث يمتنع معه خروج الشعاع ونفوذه في سمته، والحجاب يقطعه عن الاتصال، والبُعد يفرّقه عن نظامه ويبدّده، والرقّة واللطافة يقتضيان التباسه، وكون المرئيّ في غير جهة المحاذاة مخلٌّ بسمت الشعاع، فقد بان جهة تأثير هذه الأُمور.

فأمّا الدلالة على أنّه لا مانع سوى ما عددناه فهو: إنّه ليس يعقل سوى ما ذكرناه، وتجويز مانعٍ لا يُعقل يؤدّي إلى الجهالات، و إلى أن يجوز أن يكون بحضرتنا من الأشخاص ما له صفة مّا نشاهده وإن لم نره لمانعٍ غيرُ معقولٍ، وهذا يقتضي الشك في المشاهدات، و ارتفاع الثقة بها، و التباس ما يصحّ أن يرى بما لايصحّ ذلك عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ المعدوم مرئيٌّ في نفسه وإن لم نره لمانعٍ غير معقولٍ، ويؤدّي أيضاً إلى التباس ما يجوز أن يكون مقدوراً لنا بما يستحيل ذلك فيه، فيقال في كلّ أمر تعذّر علينا من الجمع بين الضدّين وفعل الأجسام وقلب الأجناس إلى غير ذلك، إنّه إنّما امتنع لمانعٍ مجهول، وكما يجب القطع على أنّ كلّ ما تعذّر علينا فعله، مع ارتفاع الموانع المعقولة، فهو غير مقدور لنا، ولا ممّا يجوز أن نكون قادرين عليه، وذلك ما لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع المعقولة.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المانع من رؤيته تعالى ضعف شعاع أبصارنا، ومتى قوي رأيناه، وهذا مانع معقول؟

وذلك أنّ ضعف الشعاع إنّما يمنع على وجه معقول، وهو أن يكون المرئيّ رقيقاً أو بعيداً أو لطيفاً، ولهذا يجري تقوية الشعاع في هذا الباب مجرى تغيّر المرئي في نفسه وخروجه من الرقّة إلى الكثافة ومن البعد إلى القرب، فالوجه الذي يصحّ أن يكون ضعف الشعاع مانعاً معه لايصحّ على القديم تعالى، فلا يصحّ أن يثبت مانعاً من رؤيته.

ولا فرق بين أن نثبته مانعاً من رؤيته على وجهٍ غير معقولٍ، وبين أن نثبت مانعاً غير معقول، على أنّ قلّة الشعاع لايخلو من أن تكون مانعة من الرؤية بنفسها، أو بشرط كون المرئيّ على صفةٍ، وقد علمنا أنّه لايكون مانعة بنفسها، بدلالة أنّ رؤية الكثيف والقريب يصحّ معها، ولو كانت تمنع بنفسها لامتنعت معها رؤية جميع المرئيات، فثبت أنّها مانعة بشرط كون المرئيّ على صفة، فلابدّ إن كان ضعف الشعاع مانعاً من رؤيته تعالى أن يكون

مشروطاً بصفة هو تعالى عليها، ولا يخلو تلك الصفة من أن يصحّ خروجه عنها أو لا يصحّ، فإن صحّ خروجه عنها فليس يعلم للّه تعالى صفة يمكن أن يقال إنّها مانعة ـ مع ضعف الشعاع ـ من رؤيته يصحّ خروجه عنها.

وإن كان تلك الصفة لا يصحّ خروجه عنها، فذلك يقتضي التباس الجائز بالمستحيل؛ لأنّ من حُكم المنع أن يصحّ زواله، لينفصل حال ما يمتنع للاستحالة ما يمتنع للمانع.

على أنّه كيف يصحّ أن يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها لا يصحّ زوالها عنه، وقد علمنا أنّ ما هذه صفته إمّا أن يكون من صفات نفسه، أو لما هو عليه في نفسه، وما هو عليه من صفاته تقتضي صحّة إدراكه إنْ كان ممّا يجوز الإدراك عليه، وما يصحّح الرؤية أو الإدراك كيف يكون هو المانع منه!

فبطلت هذه الشبهة.

الكلام في الفصل الثالث من القسمة المتقدّمة: فهو أنّه لو كان قريباً في نفسه، لكان في كلّ حال حاصلاً على الصفة التي يصحّ رؤيته معها.

والذي يدلّ على ذلك: إنّ الصفات التي يتجدّد له تعالى لا يجوز أن تكون مؤثّرة في صحّة إدراكه؛ لأنّ الذي يتجدّد له من الصفات هو كونه مُدْرِكاً ومريداً أو كارهاً، ومعلومٌ أنّه لا تأثير لشيء من ذلك في كونه مُدْرِكاً، على أنّ الإدراك لا يتعلّق بالذات إلّا على أخصّ أوصافها، وما هذا سبيله لا يجوز أن يتجدّد للقديم[1] تعالى، فوضح أنّه لو كان مرئيّاً في نفسه، لوجب أن يكون الآن على الصفة التي لو رأى لم ير إلّا لكونه عليها.

فأمّا الكلام على الفصل الرابع من القسمة المتقدّمة: وهو أنّه لو جاز مع حضور المرئيّ وارتفاع الموانع عن رؤيته، وكون الرائي على الصفة التي معها يدرك المُدْرَكات، أن تكون الرؤية غير واجبة، وكانت مع الصحة ممّا يجوز أن يحصل وأن لا يحصل، لأدّىٰ ذلك إلى ما قد أكثر أصحابنا تعداده من الجهالات، وارتفاع الثقة بالمشاهدات، كنّا لا نأمن أن يكون بحضرتنا أنهار جارية، وقصور عالية، وألوان رائعة، ونحن مع ذلك لا ندركها، وكنّا لا نثق بكيفيّة ما ندركه، فيجوز في الصغير أن يكون كبيراً، والقصير أن يكون طويلاً، والأمرد /٦٥/ ذا لحية، والشابّ كهلاً، والكلام من الكلام مستثنى، والموجب منفياً، بأن يكون الإدراك تناول بعض ذلك دون بعض، وهذا يؤدّي إلى ارتفاع الثقة بالمُدْرَكات نفياً وإثباتاً،

---

١. في الأصل: القديم.

ومُخْرِجٌ من كمال العقل الذي لابدّ من ثبوت الثقة بالمدرَكات في النفي والإثبات معه.

وبعدُ، فإنّ القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلى التباس ما يصحّ أن يكون مرئياً في نفسه بما يستحيل الرؤية عليه، وذلك مؤدٍّ إلى التباس ما يصحّ أن يكون مقدوراً له بما يستحيل كونه بهذه الصفة، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الطريق إلى تمييز المقدور من غيره هو بأن نظر، فما[1] تعذّر على أحدنا ـ مع كونه قادراً، وحصول الدواعي وارتفاع الموانع ـ قضينا على[2] أنّه يستحيل كونه مقدوراً له ومفعولاً من جهته، وما تعذّر على خلاف هذه الوجوه لم يقض بذلك فيه، وهذا بعينه هو الطريق إلى تمييز ما يصحّ أن يكون مرئياً في نفسه ممّا يستحيل الرؤية عليه؛ لأنّا متى لم نقض بأنّ ما لانراه ـ ونحن على الصفة التي معها، نرى المرئيات، والموانع المعقولة مرتفعة ـ غير مرئيّ في نفسه، التبس ما يصحّ رؤيته، بما يستحيل رؤيته، ولم نأمن أن يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها، وإن كنّا الآن لانراها.

فإن قيل: كلّ الذي أوردتموه من إلزام الجهالات، إنّما يلزم لو لم نكن عالمين ضرورةً بانتفاء ما ذكرتموه من المُدْرَكات، وهذا العلم قد حصّل الثقة بكيفية ما ندركه، وانتفاء ما لاندركه، وإن كنّا لا نجوّز[3] قبل حصوله فينا حضور ما عدّدتموه من المدركات، وإن لم ندركه ونعلمه.

قلنا: إنّ العلم بانتفاء المُدْرَك من حضرتنا متى كان طريقته الإدراك مستندٌ إلى العلم، بأنّه إذا حضر وجب أن ندركه، ولايجوز حصوله لمن جوّز كون ذلك بحضرته وهو لا يُدركه ولايعلمه؛ لأنّ العلم الأوّل مستندٌ إلى الثاني، والعلم الثاني طريق له، ولايصحّ حصوله من دونه. يبيّن ذلك أنّ الضرير والمغمض لمّا جوّزا أن يكون بحضرتهما أجسام كثاف وهما لا يُدركانها، لم يعلما أنّه لا جسم بحضرتهما، وكذلك البصير لمّا جوّز أن يكون بحضرته مَلَك وجنّيّ وما أشبههما من الأجسام اللطاف، لم يعلم أنّ ذلك ليس بحضرته، فثبت أنّ العلم بانتفاء المُدْرَك مستندٌ إلى العلم بأنّه إذا حضر وجب إدراكه والعلم به، و إنّ من جوّز خلاف ذلك لايثق بانتفاء المدركات.

فإن قيل: كيف يصحّ دعواكم بأنّ العلم بأنّه لا جسم بحضرتنا مستندٌ إلى أنّه لو كان

---

١. في الأصل: فلما، و في الهامش: فما.

٢. في الهامش: عليه.

٣. في الهامش: و ان كنا نحور.

أدركناه، وعندكم أنّ الضرير مع أنّه مجوّزٌ، لأنّ يكون ذلك بحضرته ولايُدركه،[و] يجوز أن يفعل اللّه تعالى في قلبه العلم بأنّه لا جسم بحضرته، وكذلك حكم البصير في الأجسام اللطاف، وأنّه يجوز أن يفعل اللّه تعالى في قلبه العلم بأنّه لا مَلَك ولا جنيّ بين يديه، وقد يَعلم أيضاً الضرير بخبر صادق أنّه لا جسم بحضرته، ومن غمض عينيه يعلم أنّ ملك الروم لم يحضره، وإن كان التجويز الذي ادّعيتموه أنّه مانعٌ من العلم ثابتاً في كلّ ذلك؟

قلنا: ما ادّعينا أنّ أحد العلمين مستندٌ إلى الآخر على كلّ حال، وإنّما قلنا: إنّ العلم بانتفاء المُدْرَك إذا كان عن طريقه الإدراك فهو مستندٌ إلى العلم بأنّه إذا حضر وجب إدراكه، فليس يقدح شيء ممّا ذكرته فيما اعتمدناه؛ لأنّا و إن جوّزنا أن يفعل في قلب الضرير العلم بأنّه لا جسم بحضرته، و في البصير مثل ذلك في الجنّي والمَلَك، فإنّما يجوز ذلك لا عن طريق الإدراك، بل على سبيل الإبتداء، وإذا لم يكن هذا العلم على هذا الوجه مستنداً إلى الإدراك، لم يمتنع حصوله لمن جوّز أن يكون بحضرته ما لا يُدركه، ومن لم يكن عالماً بأن ما بحضرته لابدّ أن يدركه ويعلم.

وليس يمتنع أن يكون أحد العلمين أصلاً للآخر متى كان عن طريقٍ مخصوص، وإن لم يكن أصلاً له على كلّ حال، كنحو تعلّق علمنا بأنّه تعالى حيٌّ، لعلمنا أنّه قادرٌ، وعلمنا بإثبات ذاته تعالى لعلمنا بحدوث الأجسام أو ما يجري مجراهما من الأعراض التي لايقدر عليها سواه؛ لأنّ تعلّق بعض هذه العلوم ببعض واستناده إليه، متى كان عن الاستدلال والاكتساب كان كذلك، ولو كان ضرورياً لم يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّه جائزٌ أن يفعل تعالى فينا العلم بأنّه حيٌّ ضرورةً، وإن لم نكن عالمين بأنّه قادر، وكذلك يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الأجسام وما يجري مجراها ممّا يدلّ عليه، وإنّما العلم الذي يستند إلى غيره على كلّ حال، هو العلم بالحال والذات؛ لأنّه لايجوز العلم بحال الذات على وجهٍ من الوجوه، إلّا بعد تقدّم العلم بها.

فأمّا علم الضرير أنّه جسم بحضرته، فهو أيضاً خارج عمّا أثبتناه؛ لأنّه إنّما يعلم ذلك من طريق الاستدلال لا الإدراك، وكذلك على من غمض بأنّه[1] ليس بين يديه ملك الروم؛ لأنّه أيضاً يستدّل على انتفاء ذلك من حيث لو كان لانتشر[2] الخبر بوروده، ولتقدّمت لذلك مقدّمات لم تحصل، وكلّ هذا خارج عمّا منعنا منه.

---

١. في الأصل: فانه. ٢. في الأصل: لانقش.

فإن قيل: قد اعترفتم بجواز فعل العلم بأنّ الشيء ليس بحاضرٍ لمن يجوّز حضوره وإن لم يعلمه، وادّعيتم أنّ ذلك إنّما يسوغ إذا لم يكن العلم حاصلاً عن طريقة الإدراك، وبقي الآن أن تدلّوا على أنّ العلم الحاصل فينا بأنّه لا فيل بحضرتنا طريقه الإدراك، وأنّه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق، لأنّه إذا جاز أن يكون مبتداءً عن غير طريقٍ، جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه.

قلنا: الذي يدلّ على أنّ العلم الحاصل فينا بالمدركات ـ نفياً و إثباتاً ـ طريقه الإدراك، وأنّه ليس مبتداءً من غير طريق، إنّا وجدنا أوّلاً العلم بالمُدْرَك يترتّب على الإدراك ويطابقه. ألا ترى أنّا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلّق الإدراك به دون غيره؟ فلولا أنّه يتعلّق به، والإدراك طريقٌ إليه، لم تجب فيه هذه المطابقة. ألا ترى أنّ العلوم التي يحصل فينا لا عن طريق الإدراك ولا مطابقاً له، فعلمنا بذلك أنّ الإدراك طريقٌ إلى العلم ممّا يدركه، وبمثل هذا الاعتبار بعينه نعلم أنّه طريقٌ إلى نفي ما ندركه، لا ما إذا أدركنا بين أيدينا جسماً علمنا أنّه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا[1]، وإن لم نكن عالمين بذلك فيما لا يجري /٦١/ مجراه من التناهي في اللطافة والرقّة، ولهذا نجد كلّ واحد من الأخفش والأعمش و من جرى مجراهما في ضعف البصر وقلّة الشعاع، لا يعلم من انتفاء المدركات بحضرته ما يعلمه القويّ البصر، وإنّما نعلم انتفاء ما يدرك أمثاله، فلو لم يكن الإدراك طريقاً إلى الأمرين، لما وجب فيهما من المطابقة للإدراك ما ذكرناه، ولما امتنع أن ندرك شيئاً ونعلمه على خلاف ما أدركناه عليه، وأن ندركه مع كمال العقل ولا ندركه، وكذلك كان لا يمتنع أن نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن ندركه وأن لا نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن ندركه، وأن لا نعلم انتفاء ما لو كان لأدركناه وعلمناه، وفي علمنا بفساد كلّ ذلك دليلٌ على أنّ الإدراك هو الطريق إلى العلم بالمُدْرَكات في النفي والإثبات معاً، وإنّ ما قدح في طريق العلم لابدّ من أن يكون قادحاً في العلم ومُخلّاً به.

ونبيّن ما ذكرناه في أنّ أحد العلمين طريقٌ إلى الآخر أنّ كلّ عاقل يفزع إليه بعينه[2]؛ لأنّا لو اعترضنا كلّ واحد من العقلاء الصحيحي الأبصار، فقلنا له: بين يديك فيلٌ لما فزع إلى أن يقول لو كان لرأيته، قيل كذلك الطريق بعينه.

فإن قيل: فأنتم على هذا الكلام الذي قدّرتموه بين أمرين:

---

١. في الأصل: لحضرتنا. ٢. في الأصل: بعينيه.

إمّا أن تقولوا: إنّ جميع مخالفيكم في هذه المسألة لايعلمون ابتداءً أنّه لا فيلة بحضرتهم، وهذا ممّا قد علم ضرورة بطلانه؛ لأنّكم تعلمون أنّهم عالمون بذلك.

أو تقولوا: إنّهم يعلمون مع التجويز الذي ذكرتم أنّه يمنع[1] من العلم، فينقض ما أصّلتموه؟

قلنا: لابدّ من أن يكون مخالفونا في هذا الباب عالمين بانتفاء ما ذُكر في السؤال، واثقين بأنّه ليس بحضرتهم إلّا ما قد أدركوه وعلموه، إلّا أنّهم مع ذلك غير مجوّزين لحضور ما ذكرناه من غير أن يدركونه، ولابدّ من أن يكونوا عالمين بأنّه لو حضر لأدركوه، وليس يخبر بخلافه ذلك عن نفسه جماعة لايجوز أن يخبر بخلاف ما هي عليه، بل لانجد من يبلغ إلى هذا الحدّ في هذه المسألة، إلّا نفراً نجوّز على مثلهم دفع ما يجدونه والإخبار بخلافه، كما أنّهم يخبرون عن أنفسهم في باب الكسب الذي لايعقله أحدٌ بخلاف ما يجدونه.

وليس يمتنع مثل هذا على مثل قلّ عدده من أصحاب المذاهب الباطلة، ولا فرق بينهم في هذه الدعوى الباطلة، وبين من خبَّرنا بأنّه يعلم حال الجسم وإن لم يعلم ذاته، ويعلم المُدْرَكات وإن لم يدركها، ولم يخبره صادق عنها، في أنّا نعلم كذبه من حيث ادّعاء حصول الفزع وانتفاء الأصل، على أنّ هؤلاء إنّما يجوّزون حضور ما لايدركونه كأنْ يحصل في أبصارهم ضدّ الإدراك الذي هو كالآفة للبصر، والمُخرج له عن تكامل صحّته، وليس يجوّزون ألّايدركونه والبصر خالٍ من الآفات وما جرى مجراها، فقد آل الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: ألستم تجوّزون أن يخلق اللّه تعالى مثل من تعرفونه من أولادكم أو إخوانكم حتى لايغادر منه شيئاً، ومع هذا التجويز متى غاب عنكم أحدٌ ممّن ذكرناه، ثمّ شاهدتموه ثانياً علمتم أنّه الذي شاهدتموه أوّلاً ولم تشكّوا فيه، وكذلك أنتم مجوّزون لأن يقيم اللّه تعالى أهل القبور من قبورهم، وأن يقلّب ماء دجلة زيتاً و رمل عالج ذهباً، وأنتم الآن قاطعون على أنّ شيئاً من ذلك لم يكن، فلم يمنع التجويز في جميع ما ذكرناه من العلم والثقة، وهذا ينقض ما تقدّم من كلامكم؟

قلنا: إنّا لم نقل أنّ التجويز لشيء يمنع من حصول العلم بخلافه، وإنّما منعنا من حصول

---

١. في الأصل: يعلم، و في الهامش: يمنع.

العلم الذي من شأنه أن يحصل فينا من طريقٍ مخصوص مع فساد ذلك الطريق، فأمّا العلم بأنّ من نشاهده ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً، فهو علمٌ ضروريٌّ يحصل بالعادة على سبيل الابتداء، من غير أن يكون له طريقة مخصوصة تؤثّر فيها تجويزنا في المقدور أن يخلق مثله، وقد دللنا على أنّ العلم بأنّه لا مُدْرَك بحضرتنا يستند إلى العلم بأنّه متى حضر أدركناه، وليس إذا ثبت في بعض العلوم أنّ لها طريقة مخصوصة، وجب مثل ذلك في جميعها.

فأمّا قيام الموتى، وانقلاب الماء زيتاً وما أشبههما فخارجٌ عن هذا الباب؛ لأنّ من يجوّز ذلك في المقدور ويعلم أنّه لم يكن، إنّما يعوّل فيه على طريقة الاستدلال لاالضرورة، ألا ترىٰ أنّ كلّ الموحّدين يجوّزون ذلك ولايقطعون على خلافه في أزمان الأنبياء ـ عليهم السلام ـ [و] من لا يجيز ظهور الأعلام إلّا على نبيّ، يمنع منه في هذا الوقت، من حيث علم بالدليل أنّه لا نبيّ بعد نبيّنا ـ عليه السلام ـ و ممّن[1] لايجيز ظهور الأعلام على غير نبيّ[2] الشيعة، وأصحاب الحديث يجوّزون ذلك في كلّ حالٍ، ولانقطع على أنّه لم يكن، فأمّا الملحدون وأصحاب الطبائع فعندهم أنّ ذلك مستحيل في كلّ حال لأمر يرجع إلى الطبع أو ما [نجهله][3]، ويقولون أيضاً فيه على ضربٍ من الاستدلال، وإن كانوا فيه مخطئين، فقد زال أن يكون هذا العلم ضرورياً[4] على كلّ حال، وبطل الاعتراض به على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أنّ العلم بأنّه لا مُدْرَك بحضرتنا فرعٌ على العلم بأنّه إذا حضر أدركناه، ومن حقّ الأصل من العلوم أن يصحّ حصوله من غير حصول الفرع، وأنتم لاتجيزون انفكاك أحد هذين العلمين من صاحبه، على أنّ البهيمة تعلم أنّ العلف ليس بحضرتها، وإن لم يعلم أنّه لو حضر لرأته؟

قلنا: إنّما يصحّ حصول العلم الذي هو أصل وإن لم يحصل الفرع، متى لم يجتمع ـ مع كونه أصلاً ـ أن يكون طريقاً إليه ومقتضياً له، فأمّا إذا كان بهذه الصفة، لم يصحّ ألّا[5] يفترقا، والعلم بأنّه لو حضر المُدْرَك لأدركناه طريقٌ إلى العلم بأنّه ليس بحاضر متى لم ندركه، فلايجوز انفكاكه منه.

---

١. في الأصل: من.
٢. في الأصل: + من.
٣. بياض في الأصل.
٤. في الأصل: ضرورة يا.
٥. في الأصل: ان.

فأمّا البهيمة، فلابدّ متى كانت عالمة بانتفاء المُدْرَك من بين يديها أن تكون عالمة بأنّه لو حضر لأدركته؛ لأنّ أحد العلمين إذا كان أصلاً للآخر لم يجز حصول الفرع من دون أصله، واستبعاد ذلك في البهيمة لا معنى له.

ويقال لمن ادّعى أنّه يجوز حضور[1] الأجسام العظام بين يديه، وإن لم يدركها مع السلامة وارتفاع الموانع، وعوّل في الثقة بما يدركه وانتفاء ما لا يدركه على حصول العلم في قلبه: أليس هذا العلم الذي تدّعي حصوله لك غير واجب، بل هو مستندٌ إلى اختيار مختار، إن شاء فعله وإن لم يشأ لم يفعله؟ ولابدّ من الاعتراف بذلك؛ لأنّه لا سبب على مذهبه يوجب حصول هذا العلم للعاقل في كلّ حال.

فيقال له: فمن الذي يوفيك من أن يكون كثيراً من العقلاء لم يعلموا ذلك، من حيث لم يعقل لهم هذا العلم؟ وعلى هذا /۶۲/ فيجب أن تصدّق مَنْ خَبّرك عن نفسه بأنّه لا يعلم أنّه لا فيل بحضرته.

فإن قال: لم يؤمّنني من ذلك أنني باختيار نفسي وحال غيري، قد علمتُ أنّ هذا العلم ممّا جرت العادة بحصوله للعقلاء، كسائر ما تجري العادات، فلا أجوّز صدق من خبرني بخلافه.

قيل له: أوّل ما في هذا أنّ العادات لا تجب أن تتساوى فيها جميع البلاد والأقطار، واختلاف العادات باختلاف الأماكن ظاهر، فأجيز[2] أن يكون بأقاصي خراسان والصين عقلاءً لايعلمون ما ذكرناه مع السّلامة، كما أنّا كلّنا نجيز أن يخالف عادة من بعد عنّا لعادتنا.

وبعدُ، فإنّ العلم بما ذكرناه نجد استمراره في العقلاء بالشروط التي راعيناها، على حدٍّ لو كان واجباً وغير مستندٍ إلى اختيار مختار لم يزد عليه، فلو جاز أن ندّعي حصوله بالعادة، لجاز حصوله في جميع ما جرى مجراه من انتفاء السواد والبياض وإيجاب العلّة للمعلول وانتفاء الحياة عند قطع الرأس، وهذه طريقة تؤدّي إلى خلط العادات بالواجبات، وكلّ شيء يفصل بين واجب ومعتاد هو قائمٌ في العلم الذي ذكرناه.

فإن قيل: إن كان الشك في المشاهدات وتجويز حضور ما لا نُدركه وإن أدركنا أمثاله، يلزمنا على ما نذهب إليه بما في الباب فهو أيضاً لازمٌ لكم من وجه آخر؛ لأنّكم تذهبون

---

۱. في الأصل: لحضور. ۲. في الأصل: فاجز.

إلى أنّ الرائي يحتاج في معنى [تعين] المرئيات إلى أن ينبثّ من بصره شعاعٌ يتصل بالمرئيّ أو بمحلّه، أفرأيتم لو لم ينبثّ هذا الشعاع على الوجه الذي تدّعونه، أليس كانت الرؤية مقصورة مع حصول المرئي والسلامة من سائر الشروط، فما المؤمِّن لكم من ذلك؟

ثمّ ماذا الذي يؤمّنكم أيضاً من أن يمسك[1] طرف الشعاع، أو يعدل به عن جهة المرئي ويمنعه من الاتصال به؛ لأنّ الشعاع جسمٌ يجوز عليه مثل ذلك، وهذا يؤدّيكم إلى تجويز ما عنيتموه؟

قلنا: إنّ البصر متى كان سليماً صحيحاً فلابدّ من أن يكون ذا شعاع، ولابدّ من انبثاثه ونفوده واتّصاله بالمرئيات مع ارتفاع الموانع، فما أخرج البصر من أن يكون ذا شعاع ينبثّ تخرجه عن الصحة، وليس يحتاج في رؤية المرئيات إلى اتصال الشعاع بالمرئي على كلّ حال، ويكفي في إدراك المرئي أن ينفصل الشعاع ويكون بينه وبين المرئي ضياء، وإن لم يتصل نفس الشعاع بالمرئي. ألا ترى أنّا حين نفتح أعيننا نُدْرِك الكواكب على بعدها من حيث اتّصل شعاع أبصارنا بشعاع الكواكب، فاغنى ذلك عن اتّصال شعاعنا بنفس الكواكب.

وليس يجوز مع بُعد المسافة واستحالة النظر أن يكون شعاع أبصارنا في مثل هذا الزمان القصير متصلاً بالكواكب، فلو سكّر اللّه تعالى طرف شعاعنا، ومنعه عن الاتّصال بالمرئي لرأيناه على كل حال إذا كان الضياء بيننا وبينه، اللّهمّ إلّا أن يحول بيننا وبينه بظلمةٍ، وكان يجب أن نرى تلك الظّلمة الحائلة، ولو عدل بطرف[2] الشعاع عن جهة المرئي إلى غيره لأخلّ ذلك بصحّة[3] العين وأوجب اختلافاً في النظر، حتى يصير بمنزلة الحول الذي يرى معه الشيء كأنّه شيئان، ومتى لم يجد الإنسان ذلك من نفسه وكان بصره صحيحاً، فلابدّ من نفيه بما شاهده، وأن يكون غير مجوّز لشيء ممّا سألنا عنه.

فأمّا الكلام على الفصل الخامس من القسمة المتقدّمة: فهو إنّا لو كنا مدركين له تعالى لوجب أن نعلمه؛ لأنّ من شأن العاقل إذا أدرك شيئاً مع ارتفاع اللبس أن يعلمه، ولايجوز مع كمال عقله [أن] يدركه ولايعلمه، واللبس الذي يجوز أن يعرض في المُدْرَكات لايصحّ عليه تعالى؛ لأنّه الحلول أو المجاورة أو كون المرئي يطرأ لغيره ومشبّهاً[4] له، وكلّ ذلك

---

١. الظاهر في الأصل: نشك. ٢. الظاهر في الأصل: بتطرف. ٣. في الأصل: بفتحه.
٤. في الأصل: شبها.

يستحيل عليه تعالى، ونفي العلم عن نفوسنا بالشبه، وفينا من يعتقد نفيه ويعتقده على ما ليس هو عليه، فقد ثبت إنّا غير مُدْرِكين له، وهذه جملة كافية.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه لا يُرىٰ بالأبصار، أنّ من شرط الرؤية بالبصر أن يكون المرئيّ مقابلاً أو في حكم المقابل، أو يكون محلّه بهذه الصفة، وإذا استحال عليه تعالى رؤية البصر من حيث كان يقتضي كونه جوهراً أو عرضاً، استحالت رؤيته بالبصر.

والذي يدلّ على ما ذكرناه، شرط أنّ الرؤية تحصل عند تكامله، و يرتفع عند اختلاله. ألا ترى أنّا لا نرى ما وراءنا ولا ما عن يميننا وشمالنا متى لم ننحرف إليه ونرى ما يقابله على طريقة واحدة، فجرت هذه الشروط في الإدراك بالبصر مجرى نفس البصر، وصحّته في أنّ ذلك شرط في صحّة إدراكنا لما نُدْرِكه.

وبعد، فإنّه ليس يجوز حصول الشيء على وجهٍ ولو كان واجباً لم يزاد عليه، ثمّ لايكون واجباً؛ لأنّ ذلك يقتضي التأثير الواجب المعتاد، وقد علمنا أنّ الشروط التي ذكرناها لو كانت واجبة لم يزد المحال على ما ذكرناه، ولابين من ادّعى تعلّق ذلك بالعادة، وبين من ادّعاه في أمثاله، من انتفاء الضدّ بضدّه وإيجاب العلّة لمعلولها، [وهكذا] سائر الأُمور الواجبة.

وقول من اعترض على هذا بأنّا ندرك وجوهنا في المرآة وإن لم تكن مقابلة لحاسّة الرؤية، ليس بشيء؛ لأنّها و إن لم تكن مقابلة لعيوننا، فهي في حكم المقابلة لها؛ لأنّ المرآة يجعلها بهذه الصفة من حيث تعكس الشعاع إليها، وتصير المرآة على هذا الوجه في أنّها آلة للرؤية بمنزلة العين، فمقابلتها في هذه الحالة تجري مجرى مقابلة العين نفسها.

وأمّا سؤال من يسأل فيقول: فيجب على هذا أن يكون السواد ـ لو قدّرنا أنّ اللّه تعالى أحدثه في غير محلّ ـ غير مرئيّ؛ لأنّ الشروط التي اعتبرتموها لا يصحّ فيه.

فالجواب عنه: إنّ من اعتبر في رؤية المرئيّات ما ذكرناه من الشروط، وجمع بين هذا القول والقول برؤية السواد لو وجد لا في محلٍّ، يقول: السواد متى وجد في غير محلّ لابدّ من أن يكون بحيث لو وجد محلٌّ لكان ذلك المحلّ في جهةٍ دون جهة، وهو على هذا كأنّه في جهة، ويصير في حكم المقابل.

وأمّا اعتراض من اعترض هذه الطريقة بقوله: إذا جاز أن يَرى القديم تعالى المرئيّات من غير مقابلة، وإن كان أحدنا يحتاج في ذلك إلى المقابلة، فألّا جاز أن يَرى من غير

مقابلة، وإن كانت المرئيّات في الشاهد يفتقر إلى المقابلة؟

فالجواب عنه: إنّ المقابلة وما جرى مجراها إنّما تكون شرطاً في رؤية ما يُرى بحاسّة، وكذلك هو شرطٌ في رؤية من يَرى بحاسّة، وعندنا أنّ القديم لايرى بحاسّة، فيراعي فيه الشرط المخصوص بالحاسّة، وعندكم أنّه تعالى يَرى بالحواسّ، فلابدّ من أن تثبتوا له شرط المرئيّات بالحواسّ، فافترق الأمران.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى ﴿لاتُدْرِكُه الأَبْصار وَهُو يُدْرِكُ الأَبْصار وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِير﴾[1] فَنَفىٰ إدراك الأبصار الذي هو رؤيتها عنه على وجه التمدّح /٦٣/، فوجب القطع على أنّ الرؤية لايتناوله في حالٍ من الأحوال؛ لأنّ ما تمدّح تعالى بنفيه و إثباته[2] ولم يكن متفضلاً[3] به، فلا يكون إثبات المنفي منه أو نفي المثبت إلّا نقصاً، وإذا كان النقص لايجوز عليه تعالى، وجب نفي الهوية على جميع الأحوال.

فإن قيل: دلّوا على الجملة التي ادّعيتم؟

قلنا: أمّا[4] الذي يدلّ على أنّ الآية متضمّن نفي الرؤية بالأبصار، فهو أنّ لفظة «الإدراك» وإن كانت متى أطلقت في اللغة احتملت أشياء كثيرة، كاللحوق والنُضج وإدراك الحرارة والصوت وغير ذلك، فإنّها إذا قُيِّدت بنفس البصر اختصّت و زال عنها الاحتمال، واختصّت بما تكون البصر آلة فيه، وهو الرؤية دون غيرها، والذي يدلّ على ذلك أنّ أهل اللغة العربية لايفصِّلون بين قول أحدهم «أدركتُ ببصري» و«رأيت ببصري» و«أحسست ببصري»، ولأنّهم يصفون كلّ ما أطلقوا عليه أنّه مُدْرَك بالبصر بأنّه مرئيٌّ بالبصر، وهذا واضح في تساوي معنى اللفظين.

وبعدُ، فلو كانت الرؤية غير الإدراك لوجب انفصالهما، فلو كان أحدنا لايعقل لنفسه متى أدرك ببصره الشيء وراء حالة واحدة، واستحال أن يكون مُدْرِكاً له ببصره وهو غير راءٍ له، وأن يكون رائياً له وهو غير مُدْرِك له ببصره، دلّ على أنّ المعنى في اللفظين واحد.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ الإدراك المنفيّ في الآية، إنّما هو الإحاطة التي لاتجوز إلّا على الأجسام دون الرؤية؟

قلنا: هذه[5] الألفاظ تبطل من وجوه:

---

١. سورة الأنعام: ١٠٣.
٢. في الأصل: إثبات.
٣. في الأصل: منفصلاً.
٤. في الأصل: ما.
٥. في الأصل: هذا.

أوّلها: ما قدّمناه من أنّ أهل اللغة الّذين إليهم نرجع في معاني هذه الألفاظ، لايُفرّقون بين قول القائل «أدركت ببصري» و«رأيت وأحسست»، فمن ادّعى أنّ الإدراك بمعنى الإحاطة، كمن ادّعىٰ ذلك في الرؤية والاحساس.

وثانيها: إنّ الإدراك لايستعمل في موضع من المواضع بمعنى الإحاطة. ألا ترى أنّهم لايقولون «أدرك السور المدينة» و«أدرك الجراب الدقيق»، وإذا كان مع الإطلاق لايريدون بلفظة «الإدراك» الإحاطة، فأحرى أن لايريدوا ذلك مع التقييد بالبصر.

ثالثها: إنّ الذي نفاه تعالى عن نفسه من الإدراك في الآية الكريمة، هو الذي أثبته لها، وقد علمنا أنّه لم يرد بقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلأَبْصارَ﴾ الإحاطة، بل أراد الرؤية، فيجب أن يكون ما نفاه كذلك.

فإن قالوا: فلِم أنكرتم أن يكون الإدراك بالبصر رؤية مخصوصة، وهي المتناولة للمرئيّ من جميع جهاته، وأن يكون إنّما نفي هذه الرؤية عن نفسه دون الرؤية المطلقة؟

قلنا: قد ثبت أنّ أهل اللغة لا يُفرّقون بين معنى قولهم «أدركت ببصري» و«رأيت»، ومن ادّعى فرقاً بين الأمرين مدّعٍ لما ليس بمعروفٍ عندهم، وهو بمنزلة مَن عكس كذلك، وادّعى أنّ المتناولة للشيء من جميع جهاته هي الرؤية، والإدراك بخلافها في هذا المعنى، على أنّ هذا القول يوجب ألّا يوصف أحد منّا بأنّه مُدْرِك لشيء من الأجسام في الحالة الواحدة؛ لأنّه لايراها من جميع جهاتها، وكذلك كان يجب ألّا يوصف بأنّه يرى السواد؛ لأنّه لا جهات له، و في علمنا بخلاف ذلك دليلٌ على فساد هذا القول.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أنّ الإدراك إذا قُيّد بالبصر، لم يفد إلّا الرؤية، ونحن نجدهم يقولون: «أدركتُ حرارة الميل ببصري»، وإذا صحّ هذا جاز أن يكون النفي بالآية هو هذا الضرب من الإدراك؟

قلنا: أول ما في هذا السؤال إنّا لانعرف ما تضمّنه مستعملاً في لغة العرب، ولايقدر المعترض به أن ينشد فيه شعراً لهم، أو يروى به خبراً عنهم، فعلىٰ معتمدهم أن يصحّح روايته حتى يلزمنا الكلام على معناه.

على أنّ ذلك لو كان مستعملاً معروفاً، لم يقدح فيما اعتمدناه؛ لأنّ الإدراك الحاصل بالبصر على ضربين:

أحدهما: يختصّ البصر بأنّه آلة فيه، وهو الرؤية.

والضرب الآخر: حكم البصر فيه، وكلّ محلّ للحياة حكمه[1] واحد، وهو إدراك الحرارة وما يجري مجراها.

فالإدراك متى أضيف إلى البصر أو أطلق، لم يعقل منه إلّا الرؤية التي تختصّ البصر بأنّه آلة فيها، كما أنّ الإدراك إذا أضيف إلى البصر أو الأُذن وأطلق لم يعقل منه إلّا ما يختصّ هاتان الجارحتان، بكونهما آلة في إدراكه، وما سُئلنا عنه بخلاف ذلك؛ لأنّ القائل إذا قال: «أدركتُ حرارة الميل ببصري» فقد عَلّق الإدراك بالحرارة التي لا تكون البصر آلة في إدراكها من جهة الرؤية، وصار هذا التقييد مزيلاً لما يقتضيه ظاهر إضافة الإدراك إلى البصر مع الإطلاق، وجرى مجرى أن تقول: «أدركت حرارة كذا بأنفي أو أُذني» في أنّه يؤيد ما يقتضيه ظاهر تعلّق الإدراك بالأنف والأُذن مع الإطلاق.

على أنّ الآية إذا اقتضت نفي إدراك الأبصار عنه تعالى، فيجب أن تنفي ذلك على كلّ وجهٍ يُضاف إلى البصر، فبقي أن يكون مرئياً بالبصر، ومُدْرِكاً به على سبيل إدراك الحرارة وغيرها، وهذا بيّن في سقوط السؤال.

وأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى يمدح بنفي الإدراك عن نفسه، فهو إجماع الأمّة؛ لأنّه لاخلاف بينها في ذلك، وإنّما اختلفوا في كيفية تمدّحه:

فقال قوم: إنّه تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه، والإدراك غير الرؤية.

وقال آخرون: إنّما تمدّح بنفي الرؤية عنه في الدنيا دون الآخرة.

وقال آخرون: إنّه تمدّح بنفي إدراك هذه الحاسّة له، وإن صحّ أن يرى بحاسّة سادسة.

وقال أهل الحقّ: إنّه تمدّح بنفي الإدراك الذي هو الرؤية عن نفسه على كلّ وجه و في كلّ حال.

وهذا إجماع لايقدح فيه خلاف من نعلمه[2] أن يخالف فيه حادثاً؛ لأنّ ذلك يقتضي استقرار[3] إجماع على شيء من الأشياء.

على أنّ سياق الكلام، وترتيب الآيات الثلاث إلى قوله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّطِيْفُ الخَبِيْر﴾، يقتضي كون جميع ما تضمّنه الكلام من نفي وإثبات مدحاً؛ لأنّ العادة لم تجر للعرب الذين خوطبنا بلسانهم، أن يتمدّحوا بخطابٍ على هذا النسق، ويحلّلوا بينه وبين ما لايقتضي المدح ولا له مدخل فيه.

---

١. في الأصل: حكم.
٢. في الأصل: لعله.
٣. في الأصل: الاستقر.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى يمدح بما يرجع إلى ذاته، دون ما يكون أن يكون متفضّلاً به، فهو أنّ الإدراك ليس بمعنى على ما دللنا عليه، فيصحّ أن يقال: إنّه تمدّح بألّا يفعله على سبيل التفضيل[1]، ولم يبق بعد ذلك ألّا يكون التوجيه[2] أنّه في نفسه على صفة يستحيل معها إدراكه، وما تقتضيه ذاته لايصحّ تغيّره ولا خروجه تعالى عنه، فصحّ بذلك ما ذهبنا إليه من استحالة الرؤية عليه على كلّ حال.

واعلم إنّما تمدّح القديم تعالى بنفيه وإثباته على ضربين:

أحدهما يرجع إلى فعله، والآخر إلى ذاته.

فأمّا الضرب الأوّل: فهو على قسمين:

أحدهما: أن يتمدّح بالفعل على سبيل الإثبات.

والآخر: أن يتمدّح به على طريق النفي.

والقسم الأوّل: على ضربين:

أحدهما: يقتضي انتفائه /٦٤/ النقص والذّم، وهو التمدّح بفعل الواجب.

والآخر: لا يقتضي ذلك، وهو كلّ ما كان متفضّلاً بفعله من الاحسان والإنعام.

وأمّا الضرب الثاني: من أقسام الفعل، وهو التمدّح بنفي الفعل، فهو أيضاً على ضربين:

أحدهما: يقتضي إثباته النقص والذم، وهو التمدح بأن لايفعل القبائح.

والضرب الثاني: لايقتضي إثباته ذمّاً، وهو التمدّح بأن لايفعل ما يكون متفضّلاً ما لايفعله، كنحو تمدّحه بأنّه لايعاقب الكافر لو تمدّح بذلك؛ لأنّ إثبات ذلك يجري مجرى نفي ما يتفضّل بفعلٍ من ضروب الإحسان في أنّه لايوجب ذمّاً، من حيث كان للمتفضّل أن لايتفضّل وله أن يتفضّل، ولا فرق في ذلك بين النفي والإثبات.

وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن يتمدّح بأنّه يفعل الإحسان ثمّ لايفعله، وكذلك فكيف يتمدّح بأنّه لايعاقب الكافر ثمّ يعاقبه، وكلّ ذلك يقتضي الذمّ بخلاف ما قلتم؟

وذلك أنّ الوعَد بالتفضّل لايدخله في أن يكون واجباً، فمتى وعد بما يجري مجرى التفضّل ـ سواء كان نفياً أو إثباتاً ـ كان له أن لايفعله من حيث كان تفضّلاً، وإنّما يقبح أن لايفعله من وجه آخر، لأنّه يكون كاذباً مع تقدّم الوعد، وهذا خارجٌ عمّا نحن بسبيله.

على أنّا نفرض المثال بحيث لا شبهة فنقول: متى وعد بأنّه يتفضّل على زيدٍ

---

١. في الأصل: التفضل.
٢. في الأصل: التوجه.

بالإحسان، جاز أن لايتفضّل على عمرو بمثل ذلك، ولايكون مذموماً، وكذلك إذا وعد بأنّه لايعاقب أحداً من الكفّار جاز أن يعاقب الجميع، ومثل هذا لايجوز في الفعل الواجب، لا على طريق النفي ولا الإثبات. ألا ترى إنّه لايجوز أن يتمدّح بأنّه يفعل بزيد ما استحقّه من الثّواب ولايفعل مثل ذلك بسائر المستحقّين، فكذلك لايجوز أن يتمدّح بأنّه لايظلم زيداً ويظلم غيره، فقد تمّ غرضنا على كلّ حال في الفرق بين الأمرين.

فأمّا ما يتمدّح به تعالى فيما يرجع إلى ذاته فهو على ضروب ثلاثة:

تمدّحٌ بإثباتٍ على الحقيقة.

وتمدّح بما يجري مجرى الإثبات.

وتمدّحٌ بما جرى مجرى النفي.

وعلى كلّ الوجوه لايجوز انتفاء المثبت ولا إثبات المنفي، ولا تغيّر الحال في ذلك، فالإثبات الحقيقي كالوصف له بأنّه موجودٌ باقٍ، وما يجري مجرى النفي كنحو تمدّحه تعالى بأنّه ﴿لا تَأْخذهُ سِنَةٌ وَلا نَوْم﴾ [1] وبنفي الصاحبة والولد، ويجري مجرى ذلك تمدّحه بأنّه لا مُدْرَك بالأبصار، فلا فرق على ما ذكرناه بين من جوّز أن يُرىٰ في الآخرة، وبين من جوّز أن تأخذه سنة أو نوم، أو يتّخذ ولداً في بعض الأحوال.

فإن قيل: كلّ شيء أشرتم إليه فيما يقتضي انتفائه وإثباته النقص له معقولٌ يقتضي ذلك فيه، وليس في إثبات رؤيته تعالى وجهٌ معقول يقتضي النقص، وكيف يصحّ التمدّح بنفي الرؤية، وكيف يصحّ حملها على ما قد عقل وجه التمدّح بنفيه؟

قلنا: إذا ثبت أنّه تعالى متمدّح بالآية، فلابدّ من أن يكون في نفي الرؤية عنه وجه يقتضي المدحة؛ لأنّه تعالى لايتمدّح بما لا وجه له في المدحة، فهذا القدر كافٍ في علمنا بأنّه لابدّ من وجه المدحة على سبيل الجملة، وينتظم معه الاستدلال بالآية وإن لم نعلم الوجه بعينه على سبيل التفصيل، كما أنّ العلم بوجه وجوب الشيء على الجملة كافٍ في العلم بوجوبه وغير مخلٍّ به، وإن كان لابدّ من أن يكون هناك وجهٌ للوجوب مفصل، والوجه المفصل في كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحاً، هو أنّ مِن شأن ما يرى أن يكون هو أو محلّه في جهةٍ من الجهات، وذلك يقتضي حدوثه.

وليس لأحد أن يقول: متى عُلم هذا الوجه وأنّ المدحة تعلّقت به، استغنى عن

---

١. سورة البقرة: ٢٥٥.

الاستدلال بالآية وخرجت من أن تكون دليلاً.

وذلك أنّا قد بيّنّا أنّ العلم بتفصيل وجه المدحة غيرُ واجبٍ، وأنّ الاستدلال بالآية لانفتقر إليه، وأنّ العلم بأنّه لابدّ من وجهٍ على سبيل الجملة كافٍ، فسقط هذا السؤال.

فإن قيل: كيف يتمدّح تعالى بنفي الإدراك عنه، وقد شاركه في ذلك ما ليس بمندرجٍ من المعدومات وكثير من الأعراض الموجودات؟

قلنا: قد أجاب أهل الحقّ عن هذا السؤال:

فقال بعضهم: إنّه لم يتمدّح بمجرّد نفي الإدراك عنه، بل بكونه يَرى ولايُرى؛ لأنّ ما عداه من الذوات على ضروب:

منها: ما يَرى ولا يُرى، كالألوان.

ومنها: ما يَرى ويُرى، كالإنسان وما جرى مجراه من الأحياء.

وليس منها ما يَرى ولا يُرى، فإذا اختصّ هو تعالى بذلك، وجبت له المدحة.

وقال آخرون: إنّه لم يتمدّح تعالى بنفي الرؤية عنه في الحقيقة، وإنّما تمدّح بصفته الذاتية التي اقتضت له نفي الإدراك عنه وإثباته فيه، كما أنّه تعالى لمّا تمدّح بنفي الشبيه والولد والصاحبة لم‌يتمدّح بالنفي على‌الحقيقة، وإنّما يتمدّح بما اقتضى له من صفته الذاتية.

وقد اعترض المخالفون [على] الوجه الأوّل فقالوا: كيف يصحّ أن يتمدّح لمجموع أمرين كلّ واحد منهما بانفراده و لايقتضي المدح، ولئن جاز هذا ليجوزنّ أن يتمدّح بأنّه شيءٌ عالم، أو ذاتٌ قادرة، فبنفيه المدح لمجموعه[1] وإن كان الانفراد بخلافه.

وقد أجيب عن هذا: إنّه غير ممتنع في الصفة التي لا تقتضي مدحاً على الانفراد، أن تكون مؤثّرة في المدح عند الانضمام إلى غيرها أو وقوعها على بعض، ومثّلوا ذلك بتمدّحه تعالى بنفي الشبيه والولد، وأنّه لم‌يكن مدحاً لمجرّد النفي، من حيث قد ينتفي ذلك عن ذوات كثيرة غير ممدوحة، وإنّما كان مدحاً من حيث انتفى من حيّ له صفات مَن يجوز مثل ذلك عليه في الشاهد.

ومثلوه أيضاً بمدحنا[2] له تعالى بأنّه موجود لم يزل، فإن كان لا مدح في مجرّد كونه موجوداً و قالوا: إن لزم على ما ذكرناه في‌التمدّح بنفي الإدراك في الآية، أن نتمدّح بأنّه

---

١. في الأصل: بمجموعه. ٢. في الأصل: فمدحنا.

شيء عالم، لزم المخالف مثله إذا مدحه بنفي السنة والنوم وغير ذلك ممّا أوردناه.

والذي يجب أن يحصل في هذا الموضع، أنّ الصفة المنفية لاتمتنع أن تقتضي المدح بشرطٍ متى لم يحصل لم يكن مدحاً، بل لابدّ في كلّ مدح تعلّق بالنفي دون الإثبات من أن يكون مشروطاً، فلابدّ في شرطه أيضاً من أن يكون إثباتاً، وليس ذلك واجباً في المدح بالإثبات. ألا ترى إنّا إذا مدحنا بنفي الجهل والعجز والظّلم، فلابدّ من اشتراط كون مَن نمدحه بذلك حيّاً له صفات مخصوصة، وفي الظّلم لابدّ أن يكون قادراً عليه وله دواع إليه، وقد استقصينا هذا الكلام في مسألة أمليناها متقدّماً وبسطنا الكلام فيها، وبيّنّا أنّ النفي إنّما فارق الإثبات في الافتقار إلى الشرط، من حيثُ كان النفي أعمّ من الإثبات، فلعمومه يتناول الممدوح وغير الممدوح، والإثبات أخصّ منه، فيستغني عن الشرط؛ لأنّه لايتناول إلّا الممدوح، ولهذه العلّة وجب في الشرط المراعي في النفي أن يكون أيضاً إثباتاً /٦٥/أو جارياً مجرى الإثبات. ومن تأمّل ما وقع التمدّح فيه بالنفي والإثبات، علم أنّ الأمر فيه على ما ذكرنا.

فإن قيل: ظاهر الآية إنّما يقتضي نفي إدراك الأبصار عنه، وهذا ممّا لايخالف فيه أحدٌ، وإنّما الخلاف في إدراك المُبصرين الذين لم يتناولهم الآية؟

قلنا: ليس يخلو ذكر الأبصار أو المبصرون، فإن أريد به الرؤية دون حاسّتها، فذلك باطلٌ بما دللنا به من قبل على أنّ الرؤية ليست بمعنى، وإن أريد الحاسّة، بطل أن تكون الآية موجبة لمدحه تعالى؛ لأنّ الحاسّة كما يستحيل أن ترى هي القديم تعالى، و كذلك يستحيل أن ترى غيره من جميع الموجودات، فلا اختصاص هاهنا للقديم تعالى بما ليس لغيره.

وليس لأحد أن يراعي في ذلك كونه رائياً ويشترط النفي به؛ لأنّ كلّ سليم من الأحياء يشارك في ذلك، من حيثُ كان البصر لايراه على الحقيقة، وإن كان هو رائياً له.

على أنّ من ليس [له] أدنى بصيرةٍ[١] بالعربيّة، لايعترض بمثل هذا الاعتراض؛ لأنّهم لايفرّقون ـ إذا أرادوا النفي ـ بين أن يعلّقوه بالآلة أو بذي الآلة، ولهذا يقولون: «يد فلان لاتبطش»، و«رجله لاتسعى»، و«عينه لا تبصر»، وإنّما يريدون أنّه في نفسه لايبطش ولايسعى ولايبصر، فالمعنى واحد، وإن كان اللفظ الأوّل الذي يعلّق النفي فيه بالآية

---

١. في الأصل: ليس.

أفصح وأبلغ.

فإن قيل: من أين لكم عموم الآية على وجهٍ يتضمّن نفي إدراك البعض، كما يتضمّن نفي إدراك الكلّ، ظاهر الآية إنّما يقتضي أنّ جميع المبصرين أيضاً لايدركونه، وهذا ممّا لاخلاف فيه؟

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال بأنّ نفي إدراك الكلّ يقتضي نفي إدراك البعض، كما أنّ الإثبات يقتضي ذلك، وليس هذا بمرضيّ؛ لأنّ الإثبات في هذا الباب يخالف النفي؛ لأنّ القائل إذا قال: «لا أُكلّم جميع الحدث» و«لا آكل جميع هذا الطعام» متى كلّم بعضهم وأكل بعض الطعام لايكون كاذباً، وفي الإثبات إذا قال: «أنا آكل جميع الطعام» و«أُكلّم جميع الناس» متى أخلّ[1] بالبعض يكون كاذباً.

والجواب عن ذلك: هو إنّا قد بيّنّا أنّه تعالى لم يتمدّح في الآية بانتفاء فعلٍ أو إثبات فعل، وإنّما تمدّح بما يرجع إلى ذاته، وهذا القدر كافٍ في إسقاط هذا السؤال؛ لأنّ تمدّحه إذا كان راجعاً إلى ما يختصّ في ذاته، كان انتفاء إدراك البعض كانتفاء إدراك الكلّ، وإنّما يصحّ معنى السؤال، لو كان الإدراك معنىً، ثمّ كان ممّا يصحّ انتفائه عن بعض المدركين دون بعضهم وحالهم واحدة، وإذا كنّا قد دللنا على فساد كلّ ذلك فلا شبهة في السؤال.

فصلٌ
في أنّه غير مرئيٍّ في نفسه

إن سأل سائل فقال: ليس فيما تقدّم من كلامكم أكثر من أنّه تعالى لايُدْرَك بالأبصار، فمن أين أنّه ليس بمُدْرِك في نفسه يصحّ، ولعلّ الأبصار وإن لم تدرَك بها، فإنّه يدرك نفسه.

قيل له: لو كان تعالى مرئياً في نفسه لصحّ أن نراه، مع حصولنا على الصفة التي معها نرى المرئيات ـ مع[2] زوال الآفات وارتفاع الموانع ـ لأنّه لا منتظر بعد ما ذكرناه في حصول رؤية ما يصحّ رؤيته في نفسه، ولولا صحّة هذه الطريقة لالتبس ما يستحيل رؤيته بما يصحّ رؤيته، ولم نأمن أن يكون الظلم مرئيّاً في نفسه وإن كنّا لا نراه، ونرى السّواد في محلّه، وكذلك كما لا نأمن أن تكون المعدومات مرئيّة في نفوسها، وإن كنّا مع صحّة حواسّنا وتكامل شرائطنا لا نراها، وهذا يؤدّي إلى التجاهل.

---

١. في الأصل: اختل. ٢. في الأصل: و.

ومما يُبيّن صحّة ما ذكرناه أنّ المرئيّ لايختصّ بصحّة رؤيته بعض الرائين دون بعض، بل كلّ ما يصحّ أن يكون مرئياً لبعضهم، صحّ أن يراه الجميع، كما أنّ المعلوم لايختصّ في صحّة العلم به بعالمٍ دون عالم، أوحيٍّ دون آخر، وكذلك المظنون والمعتَقد والمراد والمشتهىٰ، وإنّما وجب ذلك فيما عدّدناه من المعلومات والمعتَقدات وغيرها، من حيث كان التعلّق الذي يختصّ بها لايؤثّر فيها، وإنّما يتناولها على ما هي عليه وكذلك المرئيّ؛ لأنّه لايحصل على صفة بالرآئي، وإنّما يتناوله الرؤية على ما هو عليه من غير تأثير فيه، وفارق تعلّق سائر ما ذكرناه، لتعلّق القادر بالمقدور، من حيث حصول التأثير في المقدور، ولهذا اختصّ المقدور و زال الاختصاص في جميع ما ذكرناه، فلو جاز إثبات مرئيّ يختصّ بصحّة رؤيته لبعض الرائين دون بعض، لجاز مثل ذلك في المعلوم وجميع ما عدّدناه!

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ كون الوجه الذي له امتنعت رؤية القديم علينا، حاجتنا في الرؤية إلى الحاسّة التي من شرطها أن يكون المرئي مقابلاً لها أو في حكم المقابل، ولمّا استحالت المفارقة عليه، تعذّرت علينا رؤيته، ولم يمتنع مع ذلك أن يَرى نفسه؛ لأنّه يستغني فيما يراه عن الحواسّ وعن شروطها؟

قلنا: إذا ثبت أنّ رؤيتنا له لايصحّ على كلّ حالٍ، ثبت أنّه غيرُ مرئيّ في نفسه، كما أنّ كلّ شيء لايصحّ أن نعلمه على كلّ حالٍ، يجب القطع على أنّه غير مرئي في نفسه.

وكيف يصحّ إثبات مانع من رؤيته يستحيل ارتفاعه، أو ليس هذا يقتضي التباس حال ما تعذّر المنع بحال ما تعذّر الاستحالة؟

على أنّ هذا بعينه يوجب الشك في أنّه يرى المعدومات؛ لأنّه يقابل أن نقول: إنّا إنّما لانراها لافتقارنا إلى الحواسّ، ومن شرط ما نراه أن يكون موجوداً، ليصحّ مقابلته، فالمستغني عن الحواسّ على هذا لايمتنع أن يُدْرِك المعدودات.

على أنّه غير مسلّم أنّ المقابلة وما في معناها شرطٌ في رؤيتنا المرئيات؛ لأنّ الشرط في إدراك ما يُدْرَك بحاسّة واحدة، يجب أن لايختلف وأن يكون واحداً،[1] فلو جعلنا الشرط المقابلة وما في معناها أو الاتصال بالمرئيّ، لخرج العرض من أن يكون مرئياً.

وإنْ جعلنا الشرط مقابلة المحلّ أو الاتصال بالمحل، خرَج الجوهر من أن يكون مرئياً،

---

١. في الأصل: واحد.

فيجب أن يكون الشرط ما لايختلف، وهو حصول قاعدة الشعاع، بحيث لا ساتر بينه وبين المرئي، ولا مكان يجوز أن يكون فيه ساتر، وإنّما أوجبنا أن يكون الشرط لايختلف؛ لأنّ الشرط في إدراك ما يُدْرَك بكلّ حاسّة /٦٦/من باقي الحواسّ غير مختلفٍ. ألا ترى أنّ الشرط في إدراك ما يُدْرِك بالسمع واحد، من حيث رجع إلى طريقة[١] واحدة وحاسّة واحدة، فكذلك تجب في الرؤية.

وبعدُ، فإنّ ما هو من تمام الآلة وكمالها، يجري مجرى نفس الآلة، فإذا كانت الآلة فيإدراك المرئيّات واحدة وكذلك ما هو من تمامها، يجب أن يكون واحداً غير مختلف.

فإن اعترض معترضٌ: على ما قدّمناه من أنّ المرئيات لاتقع فيها اختصاص بفنا[٢] الأجسام، وإنّا لا نجوّز كونه تعالى رائياً له وإن استحالت رؤيته منّا.

فالجواب عنه: إنّما أوجبنا أن يرى ما هو مرئيٌّ في نفسه، متى كنّا على الصفة التي معها يرى المرئيات، والفنا[٣] لايلزم على هذا الكلام؛ لأنّ وجوده يضادّنا، ويستحيل أن يوجد معه فضلاً عن أن يختصّ بصفة الرائين، ولو لميكن كذلك وجاز أن يوجد معه لرأيناه، وإذا لميكن بُعدُ رؤيتنا للفنا[٤] من حيث اختصاص بعض الرائين ببعض المرئيات، بل من الوجه الذي ذكرناه، فلا اعتراض على كلامنا.

ويمكن أن يُستدلّ على أنّه تعالى لايرى نفسه، وإن استحالت رؤيته منّا بالإجماع؛ لأنّ الأمّة بين من جوّز عليه الرؤية ولم يخصّها في باب الصحّة برأي دون غيره، وبين من أحالها عليه على كلّ وجهٍ، فالقول بأنّه يرى نفسه مع استحالة رؤيتنا له، يمنع منه الإجماع.

وليس لأحد من المسلمين [أن يقول]:[٥] ونفي الرؤية على وجهٍ يوجب التشبيه، ممّا يصحّ الاستدلال بالسّمع عليه؛ لأنّ الشك في جواز الرؤية على هذا الوجه، يُسلّم معه المسلم بأنّه تعالى عالمٌ بقبح القبيح، وبأنّه[٦] غنيٌّ عنه، وكلّ ما سلم مع الشك في[٧]، العلم بما ذكرناه صحّ أن يثبت بالسمع، وعلى هذا يجوز أن يكون السمعُ دليلاً على نفي شأن له تعالى في القِدَم.

---

١. في الأصل: طريق.
٢. كذا في الأصل.
٣. كذا في الأصل.
٤. كذا في الأصل.
٥. في الأصل: و ليس يقول لأحد من المسلمين.
٦. في الأصل: ما به.
٧. في الأصل: فيه.

فصلٌ

في أنّ الإدراك بسائر[١] الحواسّ لايجوز عليه تعالى

الأصل في نفي كونه تعالى مُدْرَكاً بسائر[٢] الحواس، ما ذكرناه في نفي الرؤية عنه تعالى؛ لأنّه لو كان مُدْرَكاً لنا في الحواسّ، لوجب أن ندركه مع صحّة حواسّنا، وكوننا على الصفة التي نُدرك معها المدركات وارتفاع الموانع؛ لأنّ ما هو مُدْرَك في نفسه لايقف إدراكه على أكثر ممّا ذكرناه، وقد بيّنّا أنّ ذي مانعٍ غير معقول يؤدّي إلى الجهالات، وإثبات مانع لايجوز ارتفاعه يؤدّي أيضاً إلى ذلك، ويوجب الشك في أنّ الموجودات كلّها يُدْرَك بكلّ الحواسّ، بل المعدومات.

ولايجوز أن يكون هو تعالى يُدْرِك نفسه على حدّ إدراك الصوت وغيره من المُدْرَكات بسائر[٣] الحواس، وإن لم يجز منّا إدراكه لما بيّنّاه أيضاً من قبل في باب الرؤية، من أنّ الإدراك لايقع فيه اختصاص، وأنّه لو كان مُدْرَكاً في نفسه، لصحّ أن يدركه غيره من المُدْرِكين، كما وجب مثل ذلك في المعلومات وغيرها.

واعلم أنّ الحواسّ خمسٌ، فأربع منها لابدّ من اختصاصها بضربٍ من البنية يزيد على بنية الحياة، والحاسّة الأُخرى يكفي فيها بنية الحياة، فالأربع حاسّة: السمع، والذوق، والشمّ، والرؤية، والخامسة: كلّ محلّ فيه[٤] بنية حياة، ثمّ هي على ضربين:

فضربٌ: يختصّ بإدراك النوع الواحد دون ما خالفه، وهي حاسّة السمع والشمّ والذوق؛ لأنّ السمع يختصّ الأصوات والشمّ يختصّ الأراييح والذوق يختصّ الطعوم.

والضرب الآخر: يُدْرَك به الأنواع المختلفة كحاسّة الرؤية؛ لأنّه يُدْرَك بها الجواهر والحرارة والبرودة واللذّات والآلام، وان اختلفت كيفية إدراك ذلك.

فأمّا كيفية الإدراك بهذه الحواسّ وشروطها فهي في الأصل على ضربين:

أحدهما: يدرك معه المدرَك من غير إدراك محلّه.

والضرب الآخر: يُدْرِك المدرَك مع غير محلّه.

فمثال الأوّل: إدراك الأصوات و إدراك الآلام واللذّات؛ لأنّ الصوت عندنا يُدْرَك في محلّه من غير أن يدرَك المحلّ نفسه.

والذي يدلّ على ذلك: إنّا نفرّق بين جهة الصوت التي حدث فيها مع السلامة، ولا نفرّق

---

١. ٢. في الأصل: لساير. ٣. في الأصل: لساير. ٤. في الأصل: + فيه.

بين جهة كلّها تدرَك لمباشرة محلّه وانتقاله إلى حواسّنا، كالطعوم وغيرها حتى نعلم الجهة التي حدث فيها، وانتقل محلّه إلينا منها؛ ولأنّه لو احتيج في إدراك الصوت إلى انتقال محلّه، لم يمتنع أن يَسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعضٍ، مع اختصاصهم بالقرب، أو أن يسمعه أحدهم على خلاف ما يسمعه الآخر، وكان يجب أن يكون إدراكهم له متأخّراً عن حال وجوده، وكلّ ذلك ظاهر الفساد.

والشرط في إدراك الصوت صحّة الأُذن وارتفاع السدّ عنها أو ما جرى مجراه.

فأمّا الألم واللذّة فيدرَكان بمحلّ الحياة فيه، ولا يتعلّق الإدراك لهما بإدراك محلّهما وإن كان في الأغلب قد نعلم محلّها عند إدراكها، ويفرّق بينه وبين غيره.

وامّا [المثال الثاني: وهو] ما يدرك مع إدراك محلّه فهو على ضربين:

أحدهما: يدرَك ويدرَك محلّه لحاسّة واحدة، كالألوان والحرارة والبرودة.

والضرب الثاني: يدرَك الحال من جهةٍ والمحلّ من جهةٍ أُخرى، وذلك نحو[1] الأراييح والطعوم؛ لأنّهما يدركان بحاسة الشمّ والذوق، ويدرك محلّهما بحاسّة اللمس.

والشرط في إدراك الألوان والحرارة والأراييح والطعوم أن يكون محلّ الحياة بحيث لاساتر بينه وبين المدرِك، ولا مكان يجوز أن يكون فيه ساتر، فلو كان القديم تعالى مُدرَكاً على بعض هذه الوجوه، لوجب أن ندرِكه لما ذكرناه من تكامل الشرط، وكونه على الصفة التي ندرَك عليها، وهذا واضحٌ لا إشكال فيه.

فصلٌ

في ذكر أقوى ما يتعلّق به المخالف بالرؤية والكلام عليه

اعلم أنّا لو أطرحنا ذكر شُبههم لضعفها وبُعدها، لأقتضانا ذلك ألّا نذكر شيئاً منها، لكنّا ذكرنا ما هو الأمثل والأشبه بالاضافة إلى غيره ممّا[2] تعلّقوا به.

إنْ قالوا: لمّا كان القول بصحّة رؤيته لايوجب تشبيهه بغيره، ولا تجويزه في حكمه، ولا تكذيبه في خبره، ولا قلب حقيقته، وجب أن تكون الرؤية جائزة عليه، وكان القطع على ثبوتها موقوفاً على السمع.

وتعلّقوا أيضاً: بأنّه إذا ثبت كونه رائياً لغيره، فيجب أن يكون رائياً لنفسه، لأنّ أحدنا

١. في الأصل: يجوز. ٢. في الأصل: فما.

متى خرج من صحّة كونه رائياً لغيره، خَرَج من كونه رائياً لنفسه، وإذا صحّ أحد الأمرين صحّ الآخر، فوجب إنْ بيّنّا معاً لكلّ من ثبت له أحدهما وأكّدوا ذلك، بأنّه لمّا كان عالماً بنفسه لم يجز أن يعلم غيره، إلّا ويعلم نفسه، وكذلك إذا كان رائياً لنفسه و رأى غيره، وجب أن يرى نفسه.

وتعلّقوا أيضاً: بأنّ الجسم والجوهر إنّما أُدركا من حيث كانا قائمين بأنفسهما، والقديم قائم بنفسه، فيجب أن يكون مرئياً.

وتعلّقوا: بأنّ الجوهر يمتنع رؤيته مع العدم ويصحّ مع الوجود، فيجب أن يكون المصحّح للرؤية هو الوجود، وهو تعالى موجودٌ فيجب /٦٧/أن يكون مرئياً.

وتعلّقوا: من طريق السمع بقوله: ﴿وُجُوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ إلى رَبها ناظِرَة﴾ [١] قالوا: والنّظر إذا عُدّي بـ «الى» اختصّ بالرؤية و زال عنه الاحتمال، وربّما زادوا في ذلك بأنْ يكون متعلّقاً بالوجه.

وتعلّقوا أيضاً: بقوله تعالى حكايةً عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [٢]

قالوا: وليس يجوز أن يسأل مثل موسى ربّه ما يستحيل عليه، وأيضاً فلولم تكن رؤيةً جائزة لما علّقها بأمر جائز مقدور وهو استقرار الجبل، ولوجب أن يعلّقها لو كانت مستحيلة بما يستحيل.

وتعلّقوا: بما رواه اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبيحازم عن جرير [٣] عن رسول اللّهﷺ قال: «ترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون [٤] في رؤيته». [٥]

الجواب عن الشبهة الأُولى: إنّ القدر الذي اعتمدوه ليس بأن يدلّ على إثبات الرؤية بأولى من أن يدلّ على نفيها؛ لأنّا نعلم أنّ نفي الرؤية عنه [و]القول باستحالتها عليه لايوجب شيئاً ممّا عدّدوه من التنشبيه والتجويز والتكذيب.

---

١. سورة القيامة: ٢٣. ٢. سورة الأعراف: ١٤٣. ٣. في الأصل: حريز.

٤. في الأصل: يصاور.

٥. إنّ حديث رؤية اللّه تعالى في القيامة كرؤيتنا للقمر في الدنيا قد نقله أصحاب الصحاح من أهل السنّة، فقد رواه البخاري في بابي (التوحيد) و(المواقيت ـ فضل صلاة العصر)، ورواه مسلم في باب (الإيمان) باب (المعرفة طريق الرؤية)، وفي (كتاب المساجد) باب فضل صلاتي الصبح والعصر، و رواه الترمذي في أبواب صفة الجنّة مع اختلاف في الاسناد والمتن. وإليك نصّ البخاري عن جرير بن عبداللّه: «كنّا جلوساً عند النبيّﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: إنّكم سترون ربّكم كماترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته».

وبعدُ، فإنّ ذلك أيضاً يوجب عليهم القول بأنّه عالم لذاته؛ لأنّ القول به لايؤدّي إلى شيء ممّا ذكروه، ويوجب أيضاً إثبات كلّ ما علمنا نفيه ممّا ليس في إثباته تشبيهٌ ولاتجويزٌ ولا تكذيبٌ، وهو كثير.

على إنّا لا نُسلّم ممّا اقترحوه بل نقول: إنّ في إثبات الرؤية ما يقتضي التشبيه؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ المرئي بالأبصار لابدّ من أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، وذلك يقتضي كونه جسماً أو عَرَضاً وهذا هو التشبيه، ويقتضي أيضاً تكذيبه في خبره؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصار﴾[١] [دالٌّ] على نفي الرؤية عنه.

فأمّا قلب الحقيقة، فإنّ الرؤية وإن كانت لا تقتضيه، فنفيها والحكم باستحالتها لاتقتضيه، فيجب نفي الرؤية لهذه العلّة على ما ذكرناه. على أنّ الرؤية وإن لم تقلب حقيقة المرئيّ، فإنّها تدلّ على أنّها بصفة مخصوصة، ولابدّ من نفيها عمّن تستحيل تلك الصفة عليه، كما أنّ كون القادر قادراً على الشيء لاتقلب حقيقته، لكن تدلّ على أنّه معدومٌ يصحّ حدوثه، فما استحال عليه العدم والحدوث لابدّ من نفي كون القادر قادراً عليه، وإن لم يكن ذلك قالها بحقيقته.

والجواب عن الشبهة الثانية: إنّ أحدنا إنّما يرى نفسه إذا كان رائياً لغيره، من حيث كانت نفسه في أنّها يصحّ أن تكون مرئيةً لغيره، فإنّما يجب في كلّ من رأى غيره أن يرى نفسه متى كانت نفسه يصحّ أن تكون مرئيةً، ولهذا لمّا لم يشارك نفسه غيره في صحّة أن تكون مسموعة، جاز أن يسمع أحدنا غيره، وإن لم يصحّ أن يسمع نفسه.

على أنّه لا فرق بين من جعل كونه رائياً لغيره علّةً في كونه رائياً لنفسه[٢]، وبين من عكس ذلك، فَجَعل كون أحدنا رائياً لنفسه هو العلّة في كونه رائياً لغيره، وهذا يقتضي [أن] يكون كلّ واحد من الأمرين علّةً على صاحبه.

على أن يكون الرائي منّا رائياً، لايجوز أن يقتضي كونه مرئياً؛ لأنّ كونه رائياً يرجع إلى جملته، وكونه مرئياً يرجع إلى كلّ جزءٍ منه، والصفة لا تقتضي أُخرى إلّا والموصوف بهما واحدٌ، على ما دللنا عليه من قبل.

على أنّ أحدنا لايصحّ أن يكون محرّكاً بغيره، ولايصحّ أن يحرّك نفسه، ولم يلزم أن يكون تعالى من حيث صحّ أن يحرّك غيره يصحّ أن يحرّك نفسه، وكذلك القول في الرؤية.

١. سورة الأنعام: ١٠٣. ٢. في الأصل: نفسه.

والذي ذكرناهُ يسقط حمله[1] الرؤية على العلم؛ لأنّه إنّما عَلِم نفسه كما عَلِم غيره؛ لأنّه عالمٌ لنفسه وذاته، [و] يصحّ أن تكون معلومة، وليس ذلك في الرؤية، ويلزم على هذا الاعتلال أن يكون سامعاً ذاته كما كان سامعاً غيره!

والجواب عن الشبهة الثالثة: إنّا لا نسلّم أنّ الجوهر إنّما أدرك من حيث كان قائماً بنفسه؛ لأنّ المستفاد بذلك استغنائه عن المحلّ والمكان، وقد يدركه ما لا يعلمه كذلك من طريق الإدراك، بل يحتاج فيه إلى الاستدلال، وإنّما أدرك الجوهر من حيث كان متحيّزاً، ولهذا يعلمه على هذه الصفة كلّ من أدركه.

على أنّ كونه مستغنياً عن المحلّ والمكان نفيٌ، ولا يصحّ أن يكون علّة في صحّة رؤية الشيء مثل ذلك، بل لابدّ من استناد كونه مُدْرَكاً إلى صفة يختصّ بها، ويلزم على هذا أن يكون المعدوم مرئياً لاستغنائه عن المحل.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ العلّة في رؤيته كونه موجوداً، وألّا يفتقر إلى المحلّ والمكان؛ لأنّ ذلك هو ضمٌّ ما ليس بعلّةٍ إلى العلّة، من حيث علم أنّ الوجود لا تأثير له في رؤية المرئيات، فلا يجوز أن[2] ينضمَّ في الاعتلال إلى غيره.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ العدم إنّما أخرج الجوهر من كونه مرئياً؛ لخروجه عن الصفة التي يتناوله الإدراك عليها، وإنّما أدرك مع الوجود بثبوت هذه الصفات له عند الوجود، ولو كان الوجود هو العلّة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات.

على إنّا نعلم أنّ العدم يُحيل على الجوهر الحركة، ويصحّ عليه عند الوجود ولا يجب أن يكون المصحّح لكونه متحرّكاً هو الوجود، وكذلك القول في الرؤية.

فالجواب عن الشبهة الخامسة: إنّ الآية التي تعلّقوا بها إنّما يتضمّن ذكر النظر دون الرؤية، وليس النظر محتملاً للرؤية، ولا هي ممّا يُستفاد بهذه اللفظة في اللّغة.

والذي يدلّ على ذلك جعلهم الرؤية غايةً للنظر، فيقولون: «ما زلتُ أنظر إليه حتى رأيته»، ويقول أحدهم لغيره وقد شاهد شيئاً ادّعى صاحبه أنّه لم يشاركه في رؤيته.....،[3] والشيء لا يكون غاية لنفسه، فلولا أنّ النظر غير الرؤية لما ساغ هذا الكلام.

ودعوى مَن ادّعى منهم أنّ ذلك وإنْ استُعملَ فَعلى سبيل المجاز، لا يلتفت إليها؛ لأنّه تحكّمٌ واقتراحٌ بغير حجة، والظاهر من الاستعمال الحقيقة، وإنّما ينتقل إلى المجاز

---

١. في الأصل: + على.
٢. في الأصل: إلى.
٣. بياض في الأصل.

بالأدلّة.

ويدلّ أيضاً: على ذلك قولهم «نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، و«نظرتُ كذا فما رأيته»، كما تقولون: «أصغيتُ إليه فلم أسمعه» و«ذقته فلم أجد له طعماً»، فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا الكلام يتضمّن النفي والإثبات للشيء الواحد.

ويقوّي أيضاً ما ذكرناه إنّا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً إذا كان مُحدقاً نحو الشيء، ولا نعلمه رائياً له إذا كان المرئيّ خفياً مُلتبساً، ولهذا يحتاج في أنّه راءٍ[1] له إلى الرجوع إلى قوله، ولا يحتاج إلى ذلك في كونه ناظراً، ولهذا يقولون: «رأيته ينظر إلى كذا» ولا يقولون: «رأيته يرى كذا».

ويدلّ أيضاً عليه: أنّ أهل اللّغة جعلوا للنظر أصنافاً من حيث عرّفوه، وجرى في الحكم مجرى ما يشاهدونه، فقالوا: «نظر غضبان» و«نظر راضٍ» و«نظر شرر» و«نظر متعةٍ» و«نظر بغضة» ولم نجدهم صنّفوا للرؤية أصنافاً، ولا جعلوها ضروباً، فيجب أن يكون المختلف الضروب عندهم غير ما هو شيءٌ واحد، ولهذا لا يُسمع من أحدٍ منهم «رؤية محبّ» و«رؤية راض»، ولا أن يبدّلوا لفظة «النظر» في المواضع التي ذكرناها/٦٨/ بلفظ الرؤية، فدلّ على أنّ الفائدة فيهما مختلفة.

والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ أو مكانه طالباً لرؤيته، وهذه الفائدة لاتصحّ فيه تعالى، فينبغي أن يُنفى عن الآية فائدة النظر المختصّة بالغير، ويُحمل ذلك على ما يصحّ من الانتظار أو غيره.

على أنّا لو سلّمنا لهم أنّ النظر يفيد الرؤية وأنّها إحدى فوائده، لم يُسلّم استدلالهم أيضاً بالآية، لأنّ لفظ «النظر» لها فوائد كثيرة مِن الذكر والاعتبار والتعطف والانتظار، فما المنكر من أن يريد بها في الآية الانتظار، ولا شبهة في أنّ الانتظار ممّا يفاد بهذه اللفظة، قال اللّه تعالى: ﴿ وإنّي مرسلةٌ إليهم بِهَديّةٍ فَناظِرَةٌ بِمَ يَرجِعُ المُرْسَلُون﴾[2]، ويقول القائل: «إنّما أنظر إلى اللّه و إليك» ولا يريد إلّا الانتظار، وقال الشاعر:

إنّي إليك لِما وَعَدتَ لَناظِر نَظَرَ الفقيرِ إلى الغَنيّ المُوسِر[3]

---

١. في الأصل: راى. ٢. سورة النمل: ٣٥.

٣. تفسير البيان ١: ٢٢٩، تفسير مجمع البيان ١٠: ٦٠٢.

←

وقال آخر:

كلُّ الخَلائق يَـنْظُرُون سـجاله　　　نَظَر الَحجيج إلى طُلُوع هـلال[١]

واحتمال لفظة: «النظر» للانتظار أوضح من أن يستشهد عليه وأظهر، وكلّ ما استشهد بأنّه ممّا عُدِّي النظر فيه بـ«إلى» ولم يرد به الرؤية، ويسقط تعلّقهم بالتعدية.

فأمّا ضمّهم إلى ذلك ذكر الوجوه، فأوّل ما نقول لهم فيه:

مِنْ أين لكم أنّ «النظر» إذا قُرن بالوجه وعُدِّي بـ«إلى» لم يحتمل إلّا الرؤيـة، ومـا الشاهد على ذلك، فليس هذا مما يقبل فيه محض الاقتراح؟ ومتى طلبوا على ذلك شاهداً معروفاً عَجَزوا عنه.

فأمّا استشهاد بعضهم على هذه الدعوى، بأنّهم يقولون: «أُنظر إليَّ بوجهك» فخُلفٌ من الكلام غير مستعمل ولا معروف، وإنّما المعروف [قولهم:] «أقبل عليّ بوجهك» و«أُنظر إليّ بعينك» من حيث كانت العين آلة في الرؤية.

على أنّ هذا لو كان معروفاً لم يكن نظيراً للآية؛ لأنّ النظر في قولهم: «انظر إليّ بوجهك» لو صحّ، معلّقٌ بالوجه على حدّ يقتضي كونه آلة فيه، والوجه ليس يكون كالآلة إلّا فـي النظر الذي هو الرؤية، والآية أضيف النظر فيها إلى الوجوه إضافة لا يقتضي كـونها آلة، فجاز أن يحمل على الانتظار؛ لأنّه لا مانع من ذلك كما منع فيما أوردوه.

وليس لأحد أن يـقول: كيف يصحّ أن تكون الوجوه منتظرة؛ لأنّها كما لا تكون منتظرة كذلك لاتصحّ أن تكون رائية على الحقيقة، فما لقائل ذلك إلّا مثل ما عليه؟، وهذا هو الذي يدلّ على أنّ المراد بالوجوه غير الجوارح، وقد استقصينا هذا الكلام في مسألةٍ كنّا أمليناها قديماً نقضنا بها كلام بعض من نظر طريقة الأشعري في هذه الآية.

على أنّ في أصحابنا من أنشد أبياتاً يتضمّن تعليق النظر بالوجوه مع التعدية بـ«إلى»، والمراد بها الانتظار، فمن ذلك قول الشاعر:

→

الشعر لجميل بن مُعمر كما صرّح به الشيخ الطوسي في تفسيره، ولكن لم نجده في ديوانه ولا في بقيّة المصادر المتاحة بأيدينا.

١. لم نعثر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

ويـــوماً بـذي قـارٍ رأيتَ وُجُـوهَهم إلى الموتِ من وَقْعِ السُّيوف نواظـرا[١]

وقول الآخر:

وجـوهٌ يـومَ بـدرٍ نـاظرات إلى الرَّحمٰن يـأتي بـالفَلاحِ

فإن قيل: كما إنّ تعليق الإدراك بالبصر يقتضي أن تكون الرؤية دون سائر ما تحتمله هذه اللفظة، فكذلك[٣] النظر إذا علّق بالوجه يجب أن يكون مفيداً للرؤية.

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ الإدراك إنّما وجب فيه متى عُلّق بالبصر أن يكون محمولاً على الرؤية، من حيث علّق بما يختصّ بكونه آلة في الرؤية دون غيرها، وليس كذلك الآية؛ لأنّ النظر لم يعلّق فيها بما يختصّ بكونه آلة في الرؤية من حيث لم تكن الوجه آلة في الرؤية، وليس من حيث كانت[٤] العين وهي آلة الرؤية في الوجه تلحقه هذه التسمية، كما لم يجب أن تكون آلةً في الشمّ لكون آلة الشمّ فيه؛ ولأنّ الوجوه المذكورة فيها لم ترد بها الجوارح، وإنّما كني بها عن الحمل؛ ولأنّا لما ادّعينا ذلك في الإدراك استشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب، وليس في شيء من الخطاب تعليق النظر على الوجوه.

ثمّ يقال لهم: أيجب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه على الرؤية متى أريد بالوجوه الجوارح، أو إذا أريد بذلك ذو الوجوه[٥]؟

فإن قالوا: على الوجهين يجب أن يحمل على الرؤية كما يروا، بطل استشهادهم بقول القائل: «أُنظر إليّ بوجهك»، وبما يقوله في الإدراك إذا علّق بالبصر؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما هو في الوجوه التي هي الجوارح.

فإن قالوا: يجب حمل ذلك على الرؤية متى أريد بالوجوه الجوارح.

قلنا لهم: فدلّوا على أنّ المراد بالوجوه في الآية الجوارح، فانّا لا نسلّم ذلك لهم، ونقول: إنّ المراد بها ذو[٦] الوجوه، وبهذا جرت عادة العرب؛ لأنّهم يقولون: «هذا وجـه الرائـي» و«وجه الأمر»، وقال اللّه تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِك إلّا وَجْهَه﴾[٧]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّك ذُو

١، ٢. لم نعثر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.
٣. في الأصل: و كذلك.
٤. في الأصل: كان.
٥. في الأصل: ذوو الوجوب.
٦. في الأصل: ذوو.
٧. سورة القصص: ٨٨.

الجَلالِ والإِكْرَام﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَ وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ تَظُنُّ أن يُفْعَلَ بِها فاقِرَة﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ ناعِمَةٌ لِسَعْيِها رَاضِيَة﴾[3] ولا شبهة في أنّ المراد بكلّ ذلك الذوات دون غيرها.

وقد قيل: إنّه إنّما جاز أن يعبّر عن الجملة بالوجه، من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه، والمعرفة بها يتعلّق، فأُجريت مجراها.

فإن قيل: كيف يكون المراد بالوجوه في الآية الجمل، وقد وصفها بصفة لا تليق إلّابالأعضاء وهي النضارة؟

قلنا: من شأن العرب بأن يثنّي الكلام تارةً على ألفاظه وأُخرى على معانيه، والبناء على الألفاظ أحسن، وإذا كان تعالى قد كنّىٰ عن الجمل بلفظ الوجوه [تارةً، و] أُخرى في الوصف على اللفظ والنضارة من صفة الوجوه، كما قال تعالى: ﴿وَاسْئَلِ القَرْيَةَ الّتي كُنّا فِيها﴾[4] وإنّما أراد أهلها ولم يقل فيها، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاها﴾[5] فأجرى الوصف على اللفظ، ثمّ قال: ﴿أَوْ هُمْ قَائِلُوْن﴾[6] فعاد إلى المعنى.

على أنّ البشارة أيضاً من صفات الوجوه التي هي الجوارح، وكذلك النعمة، ولم يقتض ذلك في حمل قوله تعالى: ﴿وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَة﴾[7]، وقوله: ﴿وُجوهٌ[8] يَوْمَئِذٍ ناعِمَة﴾[9] على الجوارح التي تليق بها هذه الصفات.

على أنّه لابدّ من حمل ذكر الوجوه في الآية [علىٰ أنّ] المراد به الجمل دون الجوارح على كلّ حالٍ؛ لأنّ الجوارح لاتصحّ أن تكون ناظرة بمعنى رائية، ولا بمعنى منتظرة، ولايصحّ إضافة شيء من فوائد هذه اللفظة إليها على الحقيقة.

فإن قالوا: لو كان النظر يحتمل الانتظار لصحّ أن يقال: «أنا منتظر إلى فلان» كما يقال: «أنا ناظر إليه»؛ لأنّ معناهما إذا كان واحد فينبغي أن لايختلف تصرّفهما؟

قيل لهم: لو مُنع هذا من أن يكون النظر يحتمل الانتظار، لمُنِع من احتماله للرؤية، لأنّ

---

١. سورة الرحمٰن: ٢٧، و في الأصل: + وجوه.
٢. سورة القيامة: ٢٤ ـ ٢٥.
٣. سورة الغاشية: ٧ ـ ٨.
٤. سورة يوسف: ٨٢.
٥. سورة الأعراف: ٤.
٦. سورة الأعراف: ٤.
٧. سورة القيامة: ٢٥.
٨. في الأصل: ـ وجوه.
٩. سورة الغاشية: ٨.

الرؤية؛ لا تُعدّى بـ«إلى» كما يُعدّى النظر. ألا ترى إنّهم لايقولون: «رأيت فلان» كما يقولون: «نظرت إليه».

على أنّ ما هو معروفٌ ضرورةً من اللغة، [أنّه] لايقدح فيه الاستنباط والاستخراج، وأنّ النظر يحتمل الانتظار، ويعبّر به عنه، [و] أظهر من أن يبطل بمثل هذا الكلام.

على أنّ اللفظتين وإن اتّفقتا في المعنى والفائدة، فغير منكرٍ أن يختلف تصرّفهما، ولهذا نظائر كثيرة في اللّغة، ومنه قولهم: «فلانٌ يحبّ فلاناً» معناه أنّه يريد منافعه؛ لأنّ المحبّة هي الإرادة، ولايسوغ /٦٩/أن يدلّ على هذا الوجه لفظ المحبّة بلفظ الإرادة، حتى يقول: «فلانٌ يريد فلاناً»، فصار في إحدى اللفظتين من التعارف ما ليس في الأخرى، وإن كان معناهما واحداً، وقد رُوي هذا الوجه في الآية[1] عن جماعةٍ من الصحابة والتابعين من غير طريق.

وليس لهم أن يقولوا: متى حملناها على الانتظار احتجنا أن نُقدّر محذوفاً؛ لأنّه تعالى لايصحّ أن يكون منتظراً في نفسه، وإنّما منتظرٌ ثوابه وعطائه، وإذا حملناها على الرؤية لمنَحتج إلى تقدير محذوفٍ، فتأويلكم يقتضي كون الآية مجازاً وتأويلنا لايقتضي ذلك.

والجواب عنه: إنّ العدول عن ظاهر الكلام واجبٌ إذا اقتضى الدليل ذلك، ولمّا كان تعالى في نفسه لايصحّ أن يكون مرئياً ولا منتظراً، وجب أن نُقدّر ما يصحّ ذلك فيه، وما عَدلنا كلمةً[2] عن ظاهره من القرآن أكثر من أن يحصى.

على أنّا لا نُسلّم أنّ ذلك مجازٌ؛ لأنّ تعارف الخطاب في هذه اللفظة واستعمالها فيالغالب مع الحذف بجعل المفهوم منها هو الحقيقة؛ لأنّهم يقولون: «انتظرتُ زيداً» و«أنا منتظرٌ فلاناً» فيستعملون لفظ الانتظار مع حذف ما يتعلّق به على الحقيقة من الأفعال؛ لأنّ الانتظار لايصحّ على ذات زيد، وإنّما يصحّ على أفعاله، وجرى مجرى لفظ «المِلْك» فيقولهم: «فلان مَلِك داره وعبده»، في أنّه و إن تعلّق محذوف فهو الحقيقة بالعرف، وهذا الاستعمال مع الحذف أظهر وأشهر من قولهم: «تملّك التصرّف في داره وعبده».

---

١. في الأصل: و قد روى هذا الوجه عن جماعة عن جماعة من غير طريق في الآية عن....

٢. في الأصل: كلتا.

وقد روي عن أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه وآله ـ وعن جماعةٍ من أصحابه والتابعين، كابن عبّاس ومجاهد في هذه الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد أنّها ناظرةٌ إلى ثواب ربّها؛ لأنّ الثواب ممّا يصحّ عليه الرؤية، فحُذف ذكر الثواب كما حُذف في قوله تعالى: ﴿وَأَنا أَدْعُوكُم إلى ٱلْعَزِيزِ الغَفّار﴾[1] وقوله: ﴿وَجاءَ رَبُّك﴾[2] وما أشبه ذلك.

وليس يمتنع أن يريد تعالى بالآية الوجهين معاً، فيريد أنّها منتظر ثوابه ومنتظر إليه وتعاينه مستبشرةً به.

فإن قالوا: فكيف يوصف أهل الجنّة بالانتظار والمنتظر لا يكون نعمه خالصاً، بل لابدّ أن يكون مغموماً منتقصاً؟

قلنا لهم: إنّما يُلحق الغمُّ والتنقيصُ المنتظرَ متى كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال، وملحقةٌ بقوله: ﴿ناظرةٌ﴾[3] وهو غير قاطعٍ على الوصول إليه، فأمّا من ينتظر شيئاً هو غير محتاج إليه في الحال، وهو واثقٌ بوصوله[4] إليه عند حاجته، فهو غيرُ مغمومٍ ولا متنقص، بل ذلك زائدٌ في سروره ونعيمه.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ من قطع على حصول الشيء، لا يوصف بأنّه منتظرٌ له!

وذلك أنّ الانتظار هو توقّع ما يُعلم أو يُظنّ حصوله في المستقبل، ولا فرق فيه بين العلم والظنّ، وكيف يكون كذلك وقد حَمل جماعة من الصحابة الآية على الانتظار، وليس هم ممّن يخفى عليه حقيقة الانتظار، وقد قال اللّه تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلّا أَنْ يَأتِيَهُمُ اللّه﴾[5]، وإنّما أراد به الانتظار الذي يُصاحب العلم لا محالة.

وقد يمكن في الآية ـ على تسليم أنّ النظر فيها هو الرؤية ـ وجهٌ آخر لا يفتقر فيه إلى تقدير محذوف يتعلّق بالرؤية، إذا حملناه على الرؤية، وإن حملنا النظر في الآية على الانتظار لم نحتج أيضاً إلى تقدير محذوفٍ، وهو أن نحمل قوله: ﴿إلى ربّها﴾ على أنّ المراد به نعمة ربّها؛ لأنّ الآلاء[6] النِعَم، وفي واحدها لغات أربع يقال: إلى مثل أنا و إلى مثل مَعىً،[7] إلي مثل إني[8] وإلْيٌ مثل حِلْيٌ.[9]

---

١. سورة الغافر: ٤٢.
٢. سورة الفجر: ٢٢.
٣. سورة القيامة: ٢٢.
٤. في الأصل: بوصول.
٥. سورة البقرة: ٢١٠.
٦. الآلاء معناها النعم ومفردها إلى.
٧. الأمعاء جمع معدة.
٨. الإني: واحد الإناء.
٩. في الأصل: حسى.

قال أعشى بكر بن وائل:

أبـيض لا يَـرْهَب الهُـزال، ولا يَـقطع رِحْـماً، و لا يـخون إلّا[١]

أراد لا يخون نعمةَ من أنعم عليه.

وإنّما أسقط التنوين من ﴿إلى ربّها﴾ للإضافة، وهذا وجه قاطع للسيف[٢].

وليس لأحد أن يطعن على هذا الوجه أنّه مبتدعٌ لم يسبق إليه أحدٌ من المفسّرين وأهل التأويل!

وذلك إنّ ما طريقه الاستنباط والاستخراج، يجوز أن يقع للـمتأخر فـيه مـا لا يـقع للمتقدّم، وإن كان الوجه جائزاً صحيحاً لم يضرّه ألّا يُسبقَ إليه.

على أنّه غير مسلّم أنّه لم يُسبق إليه؛ لأنّ التأويلين المرويّين عن الصحابة والتابعين جميعاً يجوز أن يطابقا هذا التأويل؛ لأنّ من حمل الآية على أنّ المراد بها انتظار الثّواب، ومن حمل المراد بها[٣] على نظر الثواب، لم يفصح بأنّ لفظة «إلى» في الآية هي اسـم أو حرف، وجائزٌ على تأويله أن يكون اسماً، وإذا كانت اسماً فهو التأويل الذي ذكرناه أخيراً بعينه.

وليس لهم أن يقولوا: كيف يصحّ الجمع بين قولكم: إنّ النظر لا يحتمل الرؤية جـملةً، وبين ما رويتموه من تأويل مَن حمل الآية على رؤية الثواب، أو ليس هذا يوجب أنّ النظر يحتمل الرؤية؟

وذلك أنّ النظر وإن لم يحتمل الرؤية على سبيل الحقيقة، فقد يُعبّر به عنها على سبيل التجوّز مِن حيث كان طريقاً إليها، والعرب قد تعبّر بالشيء عمّا يقاربه، ويكون طريقاً إليه، فليس فيما قلناه اختلاف ولا تناقض بحمد اللّه.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنّ موسى ـ عليه السلام ـ لم يسأل الرؤية لنفسه ولا على وجه الشك في جوازها عليه تعالى، وإنّما سألها لقومه؛ لأنّهم شكّوا فيها ولم يقنعوا ببيانه ـ عليه السلام ـ، وأحبّوا أن يكون الجواب من قبل اللّه تعالى، فسأل على هذا الوجه ليَرد الجواب فيه، فيرون الشبهة.

---

١. لسان العرب ١٤ : ٤٣. ٢. هكذا تُقرأ الكلمة في الأصل. ٣. في الأصل: بهما.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُك أهلُ الكِتاب أنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ ٱلسَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أكْبَرَ مِنْ ذَلِك فَقالُوا أَرِنَا اللّه جَهْرَةً﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَك حَتّىٰ نَرى ٱللّه جَهْرَةً﴾[٢]، ويُقوّي ذلك قول موسى ـ عليه السلام ـ لمّا أخذتهم الرجفة: ﴿أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ ٱلسُّفَهاءُ مِنّا﴾[٣] فلولا أنّ ﴿السُّفَهاء﴾ في ذلك ما ليس له ولمن حضر معه ممّن اختار، لم يكن لهذا القول معنى، وإضافته السؤال إلى نفسه بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْك﴾[٤] وإن كان السؤال من أجل قومه غير منكر، كما أنّ السامع منافي غيره يقول للمشفوع إليه: «افعل بي كذا» و«أعطني كذا» وإن كان السؤال لغيره، ويقول للمشفوع إليه أيضاً في جوابه: «قد أجبتك وأعطيتك» وهذا معروفٌ.

فإن قيل: كيف يسأل لقومه ما علم استحالته عليه، ولئن جاز ذلك ليجوزنّ أن يسأله أن يكون جسماً و ذا ولد وصاحبة و متى شك قومه في ذلك و أرادوا أن يكون الجواب صادراً من جهته تعالى؟

قلنا: بين الأمرين فرقٌ واضح؛ لأنّه إنّما يصحّ أن يسأل لقومه ما إذا ورد الجواب عنه صحّ أن يستدلّوا به، ويقع لهم العلم عنده، وهذا يصحّ في الرؤية؛ لأنّ مع الجهل بأنّ الرؤية لاتجوز عليه يصحّ معرفة السمع، وليس كذلك كونه جسماً وما أشبهه؛ لأنّ مع الشك في ذلك لايصحّ معرفة السمع، فلاينتفع بالجواب الوارد منه ولايصحّ الاستدلال به.

وقد أجيبتُ عن هذا السؤال: بأنّ ذلك لايمتنع، إذا علم أنّ في ورود الجواب عنه مصلحة في الدين، وبحثنا[٥] على الاستدلال والنظر.

فإن قيل: فإذا كان إنّما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه، فلِم تاب [من] ذلك؟ على أنّه إذا كان شاكّاً في جواز الرؤية، ـ على ما أجاب به بعض أهل التوحيد ـ، لأنّ الشك في ذلك لا يقتضي الجهل به تعالى ولايمتنع أن /٧٥/ يكون صغيراً.

قلنا: قد ذهب قوم ممّن أجاز الصغائر على الأنبياء ـ عليهم السلام ـ في توبة موسى، إلى أنّها وقعت من مسألته لمّا لم يُؤذَن له فيه؛ لأنّه إذا لم يُجبْ إلى مسألته فلابدّ من أن يَنفرَّ

---

١. سورة النساء: ١٥٣. ٢. سورة البقرة: ٥٥. ٣. سورة الأعراف: ١٥٥.
٤. سورة الأعراف: ١٤٣. ٥. هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

عنه ذلك مَن علم هذا من حاله، وليس يجوز أن يكون موسى شاكّاً في جواز الرؤية عليه تعالى؛ لأنّ مثل الأنبياء لايجوز أن يَجهل مثل هذا، ولأنّ فيه غاية التنفير.

وأمّا [من] لم يُجوّز[١] عليهم الصغائر، فإنّه يجعل بلفظة التوبة على وجه الخشوع والعبادة والانقطاع إلى اللّه تعالى والرجوع إليه، وإن لم يتعلّق ذلك بذنبٍ عرفه من نفسه.

وقد ذكر قوم في هذه الآية وجهاً آخر وهو: أن يكون موسى إنّما سأل أن يظهر له باب يعرف اللّه تعالى عندها ضرورة، كالآيات التي تظهر في الآخرة، وتزول عنه بها مشقّة التكليف.

والجواب الأوّل أوضح وأسلم؛ لأنّ الكلام على الوجه الأوّل لايقتضي محذوفاً بل يكون قوله: ﴿أرِني أنْظُرْ إليك﴾[٢] على ظاهره، وعلى الوجه الثاني لابدّ من إضمار ذكر الآيات التي تقع المعرفة عندها ضرورةً، وقوله ﴿أتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ﴾[٣] يدلّ أيضاً على صحّة الجواب الأوّل دون الثاني.

على أنّ موسى لايصحّ أن يكون شاكّاً في أنّ رؤية[٤] اللّه تعالى ضرورةً لاتجوز أن تقع في دار التكليف؛ لأنّه معلوم بأدلّة العقول فكيف يسأل ذلك؟

فإن قيل: إنّه سأل ذلك ولم يكن هو شاكّاً فيه، فهو رجوعٌ إلى معنى الجواب الأوّل، ولأن نجعل سؤاله لقومه الرؤيةَ أولى، لشهادة الظاهر، وغيره ممّا ذكرناه.

فأمّا تعليقه تعالى الرؤية باستقرار الجبل، فجارٍ على منهج كلام العرب في أنّهم إذا أرادوا تبعيد الشيء ونفيه على كلّ حالٍ، علّقوه بما المعلوم أنّه لايقع سواءً كان جائزاً أو محالاً، لأنّهم يقولون: «لا كلّمتُك ما لاحَ كوكبٌ وما أضاء فجره»،[٥] و«هذا لايكون حتى يشيب الغراب»، وإن كان ما علّقوا به النفي جائزاً وغرضهم بالنفي غاية التبعيد.

على أنّ استقرار الجبل في حال جعله إيّاه دكّاً محالٌ، لما فيه من اجتماع الضدّين، فما تعلّق وجود الرؤية إلّا بأمرٍ محال.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ﴾[٦] معناه فلمّا عرف من عند الجبل وأظهر لهم من الآيات ما يقتضي أنّ الرؤية لايجوز عليه؛ لأنّ التجلّي هو التعريف والإظهار، ومنه قوله

---

١. في الأصل: يجب.
٢. سورة الأعراف: ١٤٣.
٣. سورة الأعراف: ١٥٥.
٤. في الأصل: معرفة.
٥. في الأصل: فجر.
٦. سورة الأعراف: ١٤٣.

تعالی: ﴿يَسْأَلُوْنَك عَنِ ٱلسَّاعَةِ أيّانَ مُرساها قُل إنّما عِلْمُها عِنْدَ رَبّي لايُجلّيها لِوَقْتِها إلّا هو﴾[۱] أراد به لايعرفكم وقتها سواه، و«تَجلّى» و«جلى» بمعنى واحد، كما يقال: «تصدّق على فلان» و«صدَّق» و«تحدّث» و«حدّث».

والجواب عن الشبهة السابعة: إنّ مثل الكلام في الرؤية وهو أصل من أصول الدين طريقه العلم، لايرجع فيه إلى أخبار الآحاد التي أحسن أحوالها أنْ يقتضي الظنّ، هذا لو كان الخبر سليماً من الطعن، بريأ من القدح، فكيفٍ وهو مطعونٌ عليه، مقدوح في روايته! لأنّه رواية قيس بن أبي‌حازم، و قد كان فقد عقله في آخر عمره واختلّ مع استمراره في‌رواية الأخبار، وقد يجوز أن يكون هذا الخبر ممّا رواه في حال التغيّر.

على أنّ المشهور عنه الانحراف عن أمير المؤمنين والعداوة له، والوقيعة فيه وهو الذي قال: «رأيتُ عليّ بن أبي[طالب] على منبر الكوفة يقول: اِنفروا إلى بقية الأحزاب، فبُغضُه حتى اليوم في قلبي»! إلى غير ذلك من تصريحه بالبغضاء والعداوة، وهذا ممّا يقدح في‌عدالته.[۲]

ولو جاز الإصغاء في الرؤية إلى أخبار الآحاد، لوجب قبول أخبار المُشبّهة، فانّهم يروون في ذلك ما هو أظهر من أخبار الرؤية وأشهر.

على أنّ بازاءٍ هذا الخبر مِنَ الأخبار الصحيحة السليمة المتضمّنة لنفي الرؤية ما لا يُحصى كثرةً، لولاكراهة التطويل لذكرنا صدراً منها وهي مذكورة في الكتب، معروفة في أماكنها، و في بعضها ما يعارض هذا الخبر ويسقط.

على أنّا لو عدلنا عن كلّ ذلك، لكان للخبر وجهٌ[۳] صحيح يجوز أن يُحمل عليه؛ لأنّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم، وهذا ظاهرٌ في اللغة ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَلَم تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّك بِعادٍ﴾[۴]، و﴿أَلَم تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّك بِأَصْحابِ الفِيل﴾[۵]، ﴿أوَ لَمْ يَرَ الإنسان أنّا

---

۱. سورة الأعراف: آية ۱۸۷.

۲. راجع ترجمته في‌المصادر التالية: الجمع: ۴۱۷/۲، التقريب: ۱۲۷/۲، تاريخ أسماء الثقات: ۱۹۱، رجال صحيح البخاري: ۶۱۳/۲، التهذيب: ۳۸۶/۸، هدي الساري: ۴۳۶، التاريخ الكبير: ۱۴۵/۱/۴.

۳. في الأصل: وجهه.
۴. سورة الفجر: ۷.
۵. سورة الفيل: ۱.

خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾[1]، وقال الشاعر:

رآه اللّـه إذْ سَـمىٰ يَـراهُ أو أشْكَـنَكُم قـاطنينا[2]

وعلى هذا يكون معنى الخبر، إنّكم تعلمون ربّكم ضرورةً كما تعلمون القمر، من غير مشقّة ولا كدّ نظرٍ واستدلال، وهذه بشارة لهم [بدوام] نعيمهم و زوال الكَدَر والشوب [عنهم].

وليس لأحد أنْ يقول: لو كانت الرؤية في الخبر بمعنى العلم، لتعدّت إلى مفعولين؛ لأنّ هذا هو حكم العلم عندهم والرؤية بالبصر، ولا يتعدّى إلّا إلى مفعولٍ واحد، فيجب أن يُحمل الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر.

وذلك أنّ العلم عند أهل اللغة على ضربين:

علمُ يقينٍ ومعرفة، والضرب الآخر بمعنى الظنّ.

فالذي هو بمعنى اليقين لا يتعدّى إلى أكثر من مفعولٍ واحد، ولهذا يقولون: «علمتُ زيداً»، إذا كان بمعنى عرفته وتيقّنتهُ ولا يأتون بمعنى ثانٍ، وإذا كان بمعنى الظنّ، يحتاج إلى المفعول الثاني؛ لأنّ الظنّ لابدّ فيه من مفعولٍ ثان، وهذا ممّا قد نصّ عليه القوم.

وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفاً، يدلّ الكلام عليه وإن لم يكن مصرّحاً فيه.

وليس لهم أن يقولوا: يجب على هذا التأويل أن يُساوي أهل النّار أهل الجنّة في هذه البشارة؛ لأنّ الجميع يعلمون اللّه تعالى في الآخرة ضرورةً، وذلك أنّ الخبر بزوال اليسير من الأدنى لمن نعيمه خالصٌ صافٍ يعدُّ بشارة، ومثل ذلك لا يعدُّ بشارة فيمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب.

وأيضاً: فإنّ علم أهل الجنّة باللّه تعالى ضرورةً يزيد في نعيمهم و سرورهم؛ لأنّهم يعلمون بذلك أنّه يقصد بما يفعله بهم من النعيم، التعظيم والتبجيل، وأنّه يُديم ذلك ولا يقطعه، و أهل النار إذا علموه ـ جَلّ وعزّ ـ ضرورةً، علموا قصده إلى إهانتهم والاستخفاف بهم، وإدامة مكروههم وعذابهم، فاختلف العِلْمان في باب المنفعة والمضرّة،

---

١. سورة يس: آية ٧٧.

٢. كذا في الأصل، ولم نعثر عليه ولا على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

و إنِ اتّفقا في أنّهما ضروريان، وهذا بيّن لا إشكال فيه.

فصلٌ

في الدلالة على أنّه تعالى واحدٌ لا ثاني له في القِدم

الذي يدلّ على ذلك، أنّه لو شاركه مشارك في القِدَم، لوجب أن يكون مِثْلاً له، ومستحقّاً لجميع ما يستحقّه من الصفات النفسية، وذلك يقتضي كونه قادراً لذاته، والاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما، ينقضُ حكم كون القادر قادراً؛ لأنّ حكم كلّ قادر صحّة التمانع بينه وبين غيره من القادرين، وإذا كانا قادرين للنفس[1]، لم يَجُز أن يتمانعا؛ لأنّ أحدهما إذا أراد أن يفعل ضدّ ما يفعله الآخر، لم يَخلُ من أن يوجد المراد أو أن يرتفعا أو يوجد أحدهما، و في الأوّل وجود الضدّين، /٧١/ و في الثاني وجود ضعفهما وتناهي مقدورهما، وإخراجهما من أن يكونا قادرين لأنفسهما، وفي الثالث وجود ضعف الرأي لم يوجد مراده وتناهي مقدوره، وذلك يقتضي كونه قادراً بقدرة وأنّه جسمٌ مُحْدَثٌ، فوجب نفي ثان في القدم؛ لفساد ما يؤدّي إليه.

وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا يَثبت إلّا بعد بيان أشياء:

منها: إنّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ ما شاركه في كونه قديماً يجب أن يكون مثله ومشاركاً له في جميع صفاته النفسية، وهذا ممّا قد مضى الكلام عليه في باب الصفات مستقصى.

ومنها: إنّ التمانع يصحّ بين كلّ قادرين، وأنّه من حكم كون القادر قادراً، ويدخل فيأنّ مقدور كلّ واحدٍ منهما يجب أن يكون غير مقدور صاحبه، وأنّ القادر على الشيء لابدّ من أن يكون قادراً على جنس ضدّه، إذا كان له ضدٌّ.

ومنها: إنّ الممنوع لابدّ أن يكون متناهى المقدور.

ومنها: إنّ المتناهي المقدور لايكون إلّا قادراً بقدرة.

ومنها: إنّ القادر بقدرة لايكون إلّا جسماً، والجسمُ لايكون إلّا مُحْدَثاً.

---

١. في الأصل: النفس.

فأمّا الكلام في انّ التمانع يصحّ بين كلّ قادرين فواضحٌ؛ لأنّ مفارقة حال القادر الواحد في ذلك لحال القادرين من المعلوم ضرورةً، وكلّ مَن علم القادر قادراً، عَلم صحّة ممانعته لقادرٍ آخر قبل تصفّح أحواله، وصحّة التمانع ينفي أن يكون مقدورهما واحد، ويقتضي أن كلّ واحد منهما قادراً على ضدّ ما يقدر عليه صاحبه.

على أنّ صحّة التمانع بين القادرين يفتقر إلى أصلين ما فيهما إلّا ثابتٌ بالدليل الواضح:

أحدهما: إنّ القادرين لايجوز أن يكون مقدورهما واحداً، وأنّه لابدّ من تغاير مقدورهما.

والثاني: إنّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدّه.

وهذان الأصلان من حقّهما أن يذكرا عند الكلام في أبواب العدل، إلّا أنّنا نتكلّم الآن على أنّ المقدور الواحد لايكون مقدوراً على سبيل الإحداث لقادرين، ونؤخّر إبطال كونهما مقدورين على وجهين مختلفين لقادرٍ واحد إلى الكلام في العدل، فإنّه[1] أخصّ به، ونشير إلى جملة في أنّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدّه، ونؤخّر استقصاء ذلك إلى موضعه.

والذي يدلّ على فساد كون المقدور الواحد لقادرين، أنّه يؤدّي إلى إضافة العدل إلى من يجب نفيه عنه، أو نفيه عمّن يجب إضافته إليه، وفي هذا إبطال الطريق إلى العلم بكون الفاعل فاعلاً، وأنّه ليس بفاعل.

وإنّما قلنا ذلك من حيث علمنا أنّ مقدورهما إذا كان واحداً، فيجب متى وُجد أن يكون فعلاً لهما جميعاً، [و] أنّ ما له يصير الفعل فعلاً لفاعله، ليس بأكثر من وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم حاصلٌ معهما له، فيجب أن يكون فعلاً لهما.

وإذا ثبت ذلك، ونحن نعلم أنّه يصحّ من أحدهما أن تدعوه الدواعي إلى فعل ذلك المقدور فيريد إيجاده، مع كون الآخر كارهاً لإيجاده مصروفاً من فعله؛ لأنّ كونهما قادرين يقتضي صحّة ذلك، وإنّما يستحيل على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي والإرادة والكراهة.

---

١. في الأصل: و إنّه.

وإذا ثبتت هذه الجملة، لم تخلُ حال ذلك المقدور من وجهين: إمّا أن يوجد أو لا يوجد، و في وجوده إثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه؛ لأنّ غاية ما يقتضي، أنّ الفعل مع التحلية هي الكراهة وثبوت الصوارف، و في ارتفاع الفعل نفيه عمّن يجب إثباته له من حيث كان كون المريد مريداً، وحصول الدواعي مع التحلية و زوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل.

ويجب على هذا الوجه أيضاً تعذّر الفعل على القادر من غير منعٍ، فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين؛ لاستحالة[1] ما يؤدّي إليه.

وليس لأحدٍ أن يعترض كلامنا، ممّا يقتضي اتفاق القادرين في الدواعي والإرادة والكراهة؛ لأنّا لم نبن الدليل إلّا على صحّة اختلافهما في ذلك وجوازه دون وجوبه.

ولا له أن يعترضه لمن يكون مضطرّاً إلى الإرادة وهو غير فاعل لمرادها، أو بمضطرّ إلى الكراهة وهو مع كراهته فاعلٌ لما تناوله، إذا علم أنّ له فيه نفعاً ودفع ضرر.

وذلك إنّا إنّما شرطنا التحلية احترازاً من هذه الاعتراضات، فقلنا: من حقّ المريد مع التحلية أن يفعل ما أراده من حقّ الكاره، ومع التحلية لا توجد ما كرهه.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ مقدورهما إذا كان واحداً ثمّ وُجد، وجب أن يكون فعلاً لهما معاً لنا، فعلم أنّهما لو أحدثاه جميعاً لم يحصل له من الحكم إلّا ما حصل له عند حدوثه من أحدهما؛ لأنّ الحدوث لا يتزايد، فيجب متى حدث أن يكون فعلاً لهما.

فإن قيل: دلّوا على أنّ الحدث لا يتزايد، وأنّ الذات لا يصحّ أن تكون مخترعة من وجهين؟

قلنا: لو ساغ أن تكون للذات في الوجود صفتان، لجاز أن نجعل للذات بعد إيجاد أحد القادرين لها، القادر الآخر على الصفة الأُخرى؛ لأنّه إذا جاز أن تحصل هاتان الصفتان للذات في الحالة الواحدة، جاز أن تحصل في حالتين،[2] وهذا يقتضي صحّة إيجاد الموجود مع علمنا باستحالته. ألا ترى أنّ وجود الشيء في أنّه محيلٌ للقدرة عليه جارٍ مجرى عدمه في إحالة تعلّق الإدراك به؟ ولهذا يتعذّر على أحدنا إيجاد ما أوجده، كما

---

١. في الأصل: لاستحالته.
٢. في الأصل: حالين.

يتعذّر عليه إيجاد مقدور غيره، ولو ساغ إيجاد الموجود، لم يمتنع أن يحمل أحدنا الجسم الثقيل وينقله من مكانٍ إلى آخر، ثمّ يوجد مِن حملة ثانياً ما أوجده أوّلاً، وهذا يقتضي أن يجد من نفسه من المشقّة ما وجدها أوّلاً.

وكان يجب أيضاً أن يفرق القادر منّا بين أن يفعل في الجسم الثقيل من وجهين و بين أن يفعل من وجهٍ واحد ويجد من نفسه ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يصحّ من غير هذا الفاعل، أن يبطل فعله في الثاني من حيث هو باق، وألّا يصحّ إبطاله من حيث كان حادثاً، وفساد ذلك ظاهر.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ الحدث لايتزايد، وأنّ الذات لاتحصل لها صفتان بالحدوث، أنّه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر، ويجري وجها الحدوث فيها مجرى فعلين، [و] أنّه محالٌ أن يقال: إنّ لأحد الوجهين تعلّقاً بالآخر يقتضي ألّا يحصل إلّا معه؛ لأنّه يؤدّي إلى حاجته في كونه على كلّ واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر.

إذا صحّ ما ذكرناه وعلمنا أنّ من شأن ما يصحّ أن يحدث متى لم يحدث، أن يبقى معدوماً، وهذا يقتضي أن تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس لأحدٍ أن يجعل بقائه معدوماً، موقوفاً على /٧٢/ أن لايحدث من الوجهين جميعاً؛ لأنّه لا فرق بينه وبين من جعل وجوده موقوفاً على حدوثه من الوجهين جميعاً.

و هذه الطريقة يمكن أن تُسلك في ابتداء الاستدلال على استحالة كون المقدور الواحد لقادرين، بأن[1] يقال: لو ساغ ذلك لم يمتنع أن يفعله أحدنا في وقت آخر، فيكون موجوداً معدوماً، وهذا الوجه أبين وآكد؛ لأنّه كان يجب كونه معدوماً من الوجه الذي وجد عليه.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضدّه؛ لأنّ من حقّ القادر أن يتصرّف في الفعل بحسب دواعيه، ليفارق بذلك حال الممنوع والمضطرّ، ومتى لم‌يكن قادراً على جنس ضدّ مقدوره، لم‌يكن أفعاله واقعة بحسب

---

١. في الأصل: فإن.

دواعيه، و ارتفعت المفارقة بينه وبين المضطرّ.

واستقصاء هذا الباب يأتي من بعد بمشيّة اللّه.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ القادر لنفسه يجب أن لايتناهى مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد، إنّا قد بيّنّا فيما تقدّم عند الكلام في الصفات أنّ تعلّقه بالمقدورات تعلّق القادرين لا تعلّق القدر والقادر، من حيث كان قادراً لا ينحصر ما يصحّ أن يتعلّق به. ألاترى أنّ أحدنا يقدر من الجنس الواحد والمحلّ الواحد على أفعالٍ كثيرة لاتنحصر إلّا بانحصار قدره؟ فالانحصار راجعٌ إلى القدر دون تعلّق القادر، وإذا كان تعالى قادراً لنفسه، وجب أن يكون قادراً ممّا ذكرناه على ما لايتناهى، إذ لا مقتضى للحصر فيه.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الممنوع يجب أن يكون متناهي المقدور، فهو إنّه إنّما يمنع بأن يفعل أكثر ممّا في مقدوره، وما وجد ما يزيد عليه لابدّ أن يكون متناهياً.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ من يتناهى[1] مقدوره لايكون إلّا قادراً بقدرة، فهو إنّ المقتضي لحصر المقدورات إنّما هو القدر؛ لأنّ القدرة لو تعلّقت في الوقت الواحد والمحلّ الواحد من الجنس الواحد بما لاينحصر، لم يتعذّر علينا حمل الجبال العظيمة، بأن نفعل في كلّ جزء منها بعدد أجزاء جميعها، ولا تفاضَل القادرون فيما يصحّ أن يحملوه، ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بما يحمله إلى معاونة غيره.

وأيضاً: فإذا كنّا قد دللنا على أنّ القادر لنفسه لايتناهى مقدوره، فواجب فيمن تناهى مقدوره أن لايكون قادراً إلّا بقدرة؛ لأنّ كون القادر قادراً إلّا بقدرة لايستحقّ من هذين الوجهين.

وأمّا الكلام في أنّ القادر بقدرة لايجوز أن يكون إلّا جسماً فقد تقدّم، حيث دللنا على أنّها تجب أن تحلّ بعض القادر حتى يصحّ أن يفعل بها، وأنّ الفعل لايصحّ أن يقع بها ابتداءً إلّا في محلّها.

والقول في حدوث الأجسام أيضاً قد تقدّم، فلم يبق من مقدّمات الدليل شيء يحتاج إلى الدلالة عليه.

---

١. في الأصل: يناهى.

فإن قيل: ما ذكرتموه من التمانع مبنيّ على اختلافهما في الدواعي، وليس يصحّ ذلك؛ لأنّ كلّ واحد منهما عالم بحسن ما يرومه الآخر، فلايجوز وهذه حالة أن يدعوه الدواعي إلى ضدّه.

قلنا: ألم تُبن الدلائل إلّا على صحّة التمانع دون وقوعه، ويكفي في ذلك صحّة اختلافهما في الدواعي، وليس تضمّنه السؤال إنّما يمنع من ثبوت اختلاف دواعيهما، ولا منع من صحّة ذلك وجوازه، على أنّ العلم بحسن الفعل لايقتضي أن يفعل، بل يجوز مع العلم بحُسنه ألّا يختاره؛ لأنّ دواعي الحُسن ليس بموجب، وعلى هذا لايمتنع أن يعلم كلّ واحد منهما حُسن تحريك الجسم وتسكينه، ويدعو أحدهما علمه بحسن تحريكه إلى ذلك، ويدعو الآخر علمه بحسن تحريكه إلى تسكينه.

و بمثل هذا نجيب من اعترض بأنّ التمانع لاينفع، من حيثُ كان كلّ واحد منهما يعلم أنّ الذي يريد بالآخر حكمة وصواب فلايريد خلافه؛ لأنّا لم نبن الكلام على وقوع التمانع، بل على صحّته، وكيف يُبني الدليل على وقع التمانع؟ وهو لايصحّ إلّا بعد إثبات الثاني الذي يقصد إلى نفيه، وليس يجب إذا بنينا الكلام على الصحّة أن نتوقّف عن القضاء بأنّ الممنوع ضعيفٌ من حيث لم يقع التمانع؛ لأنّا إذا علمنا أنّهما لو تمانعا لوقع فعل أحدهما، وجب أن نقضي بضعف من لم يقع مراده، وأنّ الذي منعه أقدر منه، وإن لم‌يكن هناك تمانع؛ لأنّ التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوّة القويّ وضعف الضعيف، وليس بموجب لذلك. ألا ترى إنّا متى علمنا من حال زيد أنّه متى مانع الأسد ودافعه غلبه الأسد وقهره، قضينا بضعف زيد عن الأسد وقوّة الأسد، وإن لم‌يكن بينهما تمانعٌ؟ وكذلك متى علمنا من حال زيد أنّه لو رام الفعل لوقع منه، نحكم بأنّه قادر عليه، كما يجب ذلك لو وقع الفعل منه، وإنّما نعلم بتقدير التمانع أنّ الأقدر بينهما[1] كذلك في كلّ حالٍ من وجهين:

أحدهما: إنّه إنّما يكون أقدر، لما هو عليه في ذاته باستمراره في الأحوال واجب.

والوجه الآخر: إنّه إذا كان لا حال يشاركهما، إلّا و قدّرنا التمانع بينهما لمنع صاحبه، فيجب أن يكون أقدر في جميع الأحوال.

---

١. في الأصل: منهما.

وبما ذكرناه من أنّ الدليل مبنيٌّ على صحّه التمانع وتقديره دون ثبوته، يسقط اعتراض من اعترض بأن يقول:

كيف يصحّ أن يمنع الحكيم من الحَسن ويقصد إلى ذلك، والمنع من الحَسن لا يكون إلّا قبيحاً؟ لأنّ ذلك لو كان قبيحاً على ما ادّعى لم يمنع من التقدير؛ لأنّ القديم تعالى يصحّ منه فعل القبيح وإن كان لا يفعله.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ذكرتموه، والقديم إنّما يريد بإرادةٍ توجد لا في محلّ، وإذا كان له ثانٍ في القديم، وجب أن يكون تلك الإرادة متعلّقة بهما جميعاً، لفقد الاختصاص بهما، وهذا يقتضي أنّ كلّ واحد منهما مريداً لما يريد صاحبه؟

قلنا: ليس يجوز إتفاقهما في الإرادة مانعاً ممّا رتّبنا عليه الدليل؛ لأنّ الإرادة إنّما تدعو المريد بها إلى الفعل متى كانت من فعله و إذا كانت من فعله، وإذا كانت من فعل غيره فيه لم يؤثّر في مقدوره، ولم يكن داعيه إليه. ألا ترى أنّ اللّه تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة والنّار، العالمُ بما فيهما من النفع والضرر، إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنّة، لم يقع منه إلّا دخول الجنّة، ولم يكن لإرادته لدخول النار تأثيرٌ، من حيث لم يكن من فعله ولا تابعةٌ لدواعيه، فالقديمان على هذا وإن اتّفقا في الإرادة، فيجب أن يكون الدواعي لكلّ واحد منهما إلى فعله هي الإرادة التي فَعَلها هو دون صاحبه، وإن كان مريداً بالأُخرى، فيصحّ التمانع بالفعلين الضدّين على هذا، ولا يمنع منه اتّفاقهما في الإرادة. على أنّ أحدهما و إن أراد ما أراده صاحبه، فهو يريد بهذه الإرادة مقدوره، وصاحبه يريد بها /٧٣/ مقدور غيره، ومَن أراد مقدور غيره لا حظّ لإرادته في إيجاد ذلك المقدور؛ لاستحالة وجوده من جهته، وإنّما يريد إرادته في مقدوره، فيجب على هذا أن تكون إرادة كلّ واحد منهما لا إرادة من مقدوره دون ما سواه.

على أنّ أكثر ما في السؤال أن يكون قدحاً في التمثيل بذكر إرادة الحركة وإرادة السكون، والقدح في المثال لا يكون قدحاً في المستدلّ عليه.

ولو عُدل عن ذلك إلى أن يقال: لو دَعى أحدهما الداعي إلى ضدّ ما دعى الآخرُ الداعي إليه كيف كانت، يكون الحال لصحّ الكلام، وذلك لو نقلنا التمانع إلى نفس الإرادة

والكراهة، فقلنا: لو رام أحدهما أن يفعل إرادة الشيء و رام الآخر فعل كراهته، لصحّ أيضاً الكلام؛ لأنّ التمانع يصحّ في كلّ فعلين ضدّين، ولا اعتبار بالقصد إليهما ولا باختلاف أجناسهما.

فإن قيل: ما أنكرتم على مَن جوّز التمانع بينهما، وأن يمنع أحدهما صاحبه، وامتنع القول بأنّ المانع أقدر، والقول بأنّه ليس بأقدر، كما امتنعتم من القول بأنّ الظلم لو وقع من القديم تعالى لكان دالّاً على جهله وحاجته، ومن القول بأنّه كان لايدلّ على ذلك؟

قلنا: أليس يجوز إثبات الموجِب والمنع من الموجب، كما لايجوز إثبات الموجب والمنع من موجبه، والمنع إنّما يصحّ من القادر لكونه أقدر، فهو حكم هذه الصفة، كما أنّ الفعل إنّما يصحّ منه لكونه قادراً و إثباته مانعاً، والامتناع من كونه أقدر كإثباته فاعلاً، والامتناع من كونه قادراً في أنّه نقص ونفي لما ثبت، وليس هذه حال الظلم[1] المقدور وقوعه؛ لأنّه ليس بموجَب عن الجهل والحاجة ولا من حكمهما، ولم يصحّ الظلم عليهما، وإنّما صحّ من الفاعل لكونه قادراً، سواء كان غنيّاً أو محتاجاً، عالماً أو جاهلاً، فافترق الأمران.

على أنّ الامتناع في الظلم من القول بأنّه يدلّ أو لايدلّ، إنّما ساغ من حيث تقدّم العلم بأنّه سبحانه عالم غنيّ، وأنّ الظلم دليل الحاجة أو الجهل، فمنعنا[2] من إطلاق عبارة تقتضي نقص ما علمناه بالأدلّة، وليس كذلك القول في التمانع؛ لأنّه لم‌يتقدّم أنّ معه تعالى بانياً على صفاته حتى يمنع من إطلاق ما يقتضي نفيه، وهذا لو صحّ الاعتراض به في دليل التمانع، لصحّ لقائل أن يقول في الجسم إنّه لم يسبق الحوادث، غير أنّي لا أقول مع ذلك أنّه مُحْدَث ولا أقول إنّه قديم، كما لم تقولوا أنتم في الظلم كذا وكذا، وساغ أيضاً للمشبِّهة أن يثبته تعالى جسماً!

ونمنع من القول بأنّه ينفك من الحوادث أو لاينفك منهما، وهذا لو صحّ لفسد أكثر الأدلّة.

فإن قيل: نراكم قد بنيتم استدلالكم على أنّهما إذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعاً

---

١. في الأصل: للظلم. ٢. في الأصل: فمنعا.

وجب ضعفهما، وهذا غير صحيحٍ، بل الواجب أنّ مرادهما جميعاً لايوجد من حيث كان مقدورهما لايتناهى، وعلى هذا لايكون مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور صاحبه، فأيّ ضعف يلحقهما متى لم يوجد مرادهما، وهل المرجع بالضعف عند التحقيق إلّا إلى تناهي المقدور الذي لم يحصل هاهنا، بل الحاصل خلافه؛ لأنّ سبب ارتفاع مرادهما ـ على ما ذكرنا ـ هو أنّ مقدورهما لا يتناهى، وإنّما لحق الضعف المتمانعين منّا إذا لم يوجد مرادهما، من حيث اقتضى ذلك تناهي مقدورهما، وأنّ كلّ واحد منهما لا يقدر على أكثر من القدر الذي أوجده، وهذا منتفٍ في القادرين لأنفسهما؟

قلنا: مِن شأن القادر أن يصحّ منه الفعل إلّا لمدح أو ما جرى مجراه، أو من الوجوه المعقولة التي يتعذّر معها الفعل، وإذا كان مراد القادرين لأنفسهما لم يقعا، فلابدّ من أن يكون كلّ واحد قد منع صاحبه، وهذا مستحيل على ما بُيّن في السؤال، فلم يبق إلّا أنّه امتنع الفعل على كلّ واحد منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل؛ لأنّه لا وجه يمكن ذكرهما يقتضي تعذّر الفعل عليهما، وما أدّىٰ إلى امتناع الفعل من غير منعٍ أو ما جرى مجراه، يقتضي نقض حقيقة القادرين، وما أدّىٰ إلى ذلك فمعلومٌ فساده، والمؤدّي إليه إثبات قادرين لأنفسهما.

فإن قيل: دليلكم هذا المُلقَّب بدليل التمانع مبنيّ على أنّ مقدور كلّ واحد من القديمين غير مقدور صاحبه، ومن مذهبكم أنّ المشتركين في صفةٍ من صفات النفس يجب أن يكونا متماثلين، ويستحقّ كلّ واحد من الصفات النفسية ما يستحقّه الآخر، ويجب على هذا إذا كان القديمين قادراً على مقدوراته لنفسه، أن يشاركه نظيره في ذلك، فيكون قادراً على هذه المقدورات بعينها، وقد جعل أكثر الشيوخ هذا المعنى دليلاً مفرداً في نفي الثاني، وهذا متناقضٌ كما ترون؛ لأنّكم تارة توجبون تغاير مقدورهما، وتارة توجبون أنّ مقدورهما واحد، وظهور تنافي الطريقين يُغني عن الإكثار.

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال، بأنّ تنافي ما يبنى عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لايقتضي فساد الاستدلال بهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما [كان] سبق الناظر إلى أصله الذي

يبنى عليه صحة[١] استدلاله به، وإن لم يخطر بباله الأصل الآخر؛ لأنّ الناظر متى علم أنّ كلّ قادرين يجب صحّة التمانع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغايراً، صحّ استدلاله بدليل التمانع، وإن لم يخطر بباله أنّهما متى كانا قادرين للنفس فواجب أن يكون مقدورهما واحداً، وكذلك إن كان قد سبق إلى العلم بأنّ من حقّ القادرين لنفسهما أن يكون مقدورهما واحداً، صحّ أن يستدلّ بالدليل الآخر ويتوصّل به إلى نفي الثاني، والكلام في هذا الباب إنّما هو مبنيٌّ على التقدير لأمرٍ محال، فلايمتنع أن يتعلّق الكلام فيه بالنفي والإثبات معاً.

وأجود ما يقال في الجواب عن السؤال: إنّا نقسم في الأصل الكلام فنقول: لو كان معه تعالى ثانٍ قادر لنفسه، لم يخلُ أن يكون مقدورهما واحداً، لما دللنا به على استحالة ذلك، ولايجوز أن يكون متغايراً لما بيّنّاه[٢] في دليل التمانع.

ويمكن أن يقال أيضاً: إثبات قادرين للنفس يؤدّي إلى أن يكون مقدورهما واحداً ومتغايراً معاً؛ لأنّ من حيث كانا قادرين يجب صحّة التمانع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغايراً، [و] من حيثُ استحقّا هذه الصفة للنفس فيجب[٣] أن يكون مقدورهما واحداً.

وممّا يقال في هذا الباب أيضاً: إنّ صحّة التمانع بين القادرين في[٤] حكم كونهما قادرين على الشيء وعلى جنس ضدّه، ويجري مجرى صحّة الفعل من القادر، وليس يجوز أن يكون المؤثّر في كونهما قادرين يُحيلُ هذا الحكم؛ لأنّ المؤثّر في الصفة لايجوز أن يكون مُحيلاً لحكمهما، وقد علمنا أنّ كونهما قادرين للنفس يُحيل التمانع بينهما؛ لأنّ استناد /٧٤/ هذه الصفة فيهما إلى النفس تقتضي أن يكون مقدورهما واحداً، وذلك محال لصحّة التمانع، وقد بيّنّا أنّ صحّة التمانع في[٥] حكم كونهما قادرين على الشيء وجنس ضدّه، وقد يقتضي أنّ المؤثر في الصفة هو المحيل لحكمهما.

ولك أيضاً أن تقول: إذا ثبت أنّ من حقّ كلّ قادرين على الشيء وجنس ضدّه، صحّة وقوع التمانع بينهما، وكلّ ما يقتضي رفع هذا الحكم يجب القضاء بفساده، وإثبات قادرين للنفس يقتضي ذلك؛ لأنّ التمانع بدلالة أنّه لايجوز أن يتمانعا بقدر من الفعل وفي

---

١. في الأصل: صح.
٢. في الأصل: بينه.
٣. في الأصل: يجب.
٤. في الأصل: من.
٥. في الأصل: من.

مقدورهما زيادة عليه؛ لأنّ التمانع لغيره إذا علم أنّ غرضه لايتمّ بإيجاد بعض من المقدور، فلابدّ من أن يفعل ما يزيد على ذلك متى كان قادراً عليه، وهذا يقتضي أن يكون كلّ واحد منهما ممانعاً لصاحبه بكلّ ما في مقدوره، وذلك يستحيل فيما لايتناهى، وكلّ هذا واضح.

دليل آخر: وممّا استدلّ به على ذلك، أنّ في إثبات ثانٍ مماثل له تعالى ما يقتضي تعذّر الفعل على القادر، من غير وجهٍ معقول يقتضي تعذّره، وذلك فاسد، فيجب فساد ما يؤدّي إليه.

وإنّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ما ذكرناه، من حيثُ إنّهما إذا كانا قادرين لأنفسهما فلابدّ من أن يكون كلّ واحد منهما قادراً على الشيء وجنس ضدّه إذا كان له ضدّ، فلو فرضنا أنّ أحدهما يريد تحريك جسمٍ، ويريد الآخر تسكينه في حال واحد، لوجب أن يقدر على كلّ واحد منهما الفعل لغير منعٍ ولا ما جرى مجراه؛ لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّ أحدهما يمنع الآخر مع كون كلّ واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له، وإنّما يصحّ أن يمنع أحدنا غيره من الفعل، بأن يوجِد أكثر ممّا في مقدور الممنوع، وما لايتناهى لايصحّ أن يكون غيره أكثر منه، ولايصحّ القول بأنّ كلّ واحد مانع للآخر على حسب ما يقول في المتحاذيين منّا لجسمٍ وقف فلم يتحرّك إلى جهة أحدهما؛ لأنّ ذلك إنّما صحّ أيضاً مع تناهي المقدور، وإذا كان كلّ واحد من القديمين يقدر على أكثر من كلّ قدر يخرج إلى الوجود، ولاينتهي في ذلك إلى أحدٍ إلّا والزيادة عليه ممكنة، بطل أن يكون كلّ واحد مانعاً لصاحبه، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من تعذّر الفعل لغير وجه معقول ينتهي تعذّره، وهذا ينقض حقيقة القادر.

فإن قيل: ألا كان كون كلّ واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له هو وجه التعذّر، أو لأنّ وجود مقدور أحدهما ليس بأولى من وجود مقدور الآخر، أو لتساويهما في كونهما قادرين؟

قلنا: ليس يجوز أن نجعل كلّ واحدٍ قادراً على الفعل، ألاترى أنّ أحدنا لايمنع غيره من التصرّف بكونه أقدر منه ما لانهاية له هو المقتضي لتعذّر الفعل؛ لأنّ كون القادر قادراً أو أقدر لاحظّ له فى باب المنع من الفعل، ألا ترى أنّ أحدنا لايمنع غيره من التصرّف

بكونه أقدر منه؟ وإنّما يمنعه بأن يفعل أكثر ممّا يقدر عليه الممنوع، ولهذا لا يمتنع أن يفعل الأقدر في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة، فلايكون بذلك مانعاً له من تسكين يده، ولو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركة لمنعه، فعُلم بذلك أنّ المنع يتبع الفعل دون كون القادر قادراً أو أقدر.

وممّا يبيّن ذلك: إنّ المنع من الفعل لابدّ أن يكون بينه وبينه تنافٍ، وإلّا لم يكن منعاً، وكون الأقدر أقدراً وقادراً على ما لا يتناهى، لا يُنافي وقوع الفعل من غيره، فكيف يكون منعاً منه؟

على أنّ مَن علّق المنع بكون القادر قادراً على وجهٍ من الوجوه، فقد جعل المؤثّر في صحّة الفعل هو المؤثّر في تعذّره وامتناعه، وذلك محال.

وبمثل هذا الطريق يُعلم أنّ تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذّر الفعل، فأمّا أنّ مقدور أحدهما ليس بالوجود أولى من مقدور الآخر.

والذي يبطل أن يكون وجهاً في تعذّر الفعل، أنّ أحد مقدور الساهي ليس بالوجود [أولىٰ] من الآخر، ثمّ لم يكن ذلك موجباً لتعذّر الفعل عليه.

فإن قيل: القادرين منّا لو قدّرنا أن يفعلا[1] اختراعاً فيما نأى عنهما من الأجسام، وكانا متساوي المقدور، وحاول أحدهما تحريك جسمٍ في حال ما يحاول الآخر تسكينه، لكان الفعل يمتنع عليهما جميعاً، من حيث كانا متساويي المقدور، وأنّ مقدور أحدهما لا يكون بالوجود أولى من مقدور الآخر، فقولوا بمثل ذلك في القديمين؟

قلنا: هذا تقدير لأمرٍ قد علمت استحالته؛ لأنّ القادر بقدرة لا يجوز أن يبتدئ بالفعل فيما نأى عنه، وتجويز ذلك يقتضي قلب جنس القدرة على ما دللنا عليه فيما مضى من الكتاب.

ولو صحّ ذلك ولم يفسد ـ من حيث يؤدّي إلى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة ـ لكان لا يمتنع أن نجعل الوجه في فساده ما راعيناه في القادرين لأنفسهما فنقول إنّ ذلك إذا كان مؤدّياً إلى تعذّر الفعل على القادرين من غير منعٍ ولا ما جرى مجراه، فيجب إحالته والمنع

---

١. في الأصل: يفعل.

من صحّته أن يفعلا على هذا الوجه.

وليس لأحد أن يقول: أليس الفعل يمتنع عليه تعالى فيما لم يزل لغير منعٍ فيه [و] ما جرى مجراه، فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع؟

وذلك أنّ الفعل إنّما استحال وجوده فيما لم يزل لوجهٍ معقول، وهو أنّ وجوده في تلك الحال يقتضي كون المُـحْدَث قديماً، و يؤدّي إلى قلب جنسه، وإيجاد الذات فرعٌ على صحّة وجودها في نفسها، وليس هذا المعنى في الموضع الذي ذكرناه.

وبهذا الجواب يسقط اعتراض من اعترض بتعذّر إيجاد المقدور المختصّ بالعاشر في الوقت الثاني؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ هاهنا وجهاً معقولاً، وهو أنّ الوقت الثاني ليس بوقت للمختصّ بالعاشر، فلايصحّ وجوده في غير وقته، ومثل هذا غير موجود في الضدّين إذا أرادهما القادران لأنفسهما.

واعلم أنّ هذا الدليل يداخل دليل التمانع الذي قدّمناه ويشابهه، ولنا في تمييز أحدهما وتخليصه من صاحبه منه، على وجهٍ يَسلم معه أن يكونا دليلين في هذه المسألة نظر، ولعلّنا أن نكشفه في غير هذا الموضع بمشيّة اللّه.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّ في تجويز ثانٍ قديمٍ أو إثباته إثباتاً لذاتين، لاتنفصل حالهما من حال الذات الواحدة، ولابدّ من الفصل بين الذات والذاتين بصفةٍ أو حكمٍ، وإلّا أدّى ذلك إلى كلّ جهالة، وما القول بإثبات ذاتين لايصحّ أن يختلفا في شيء من صفاتهما وأحكامهما حتى يكونا كالذات الواحدة، إلّا كالقول بإثبات ذاتٍ واحدة تختلف صفاتها وتتغاير أحكامها، حتى تكون بمنزلة الذاتين، وفساد أحد الأمرين كفساد الآخر.

بيان ما ذكرناه: إنّ اشتراكهما في القِدَم، يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية، وفيما يستحقّانه أيضاً من /٧٥/ صفات المعاني؛ لأنّ الإرادة إنّما تختصّ أحدهما بأن يوجد لا في محلّ، وكذلك الكراهة، وحالهما مع كلّ واحد منهما في باب الاختصاص كحالهما مع الآخر، فيجب أن يريدا جميعاً بالإرادة ويكرها بالكراهة، وما يرجع من الصفات إلى النفس بتوسّط غيره، ككونهما[1] مُدْرِكين للمُدْرَكات يجب أيضاً أن يشتركا

---

١. في الأصل: ككونها.

فيه، والأحكام الراجعة إلى هذه الصفات يجب تساويهما معاً؛ لتساويهما في الصفات التي تقتضيهما[١]، ويجب أيضاً أن يكون مقدورهما واحداً لتماثلهما، وأنّ أحدهما إذا قدر على مقدوراته لنفسه وجب فيمن كان مثله ومشاركاً له في صفاته النفسيّة أن يكون قادراً على مقدوراته، وإلّا أدّى ذلك إلى كونهما متماثلين مختلفين، فلايصحّ مع هذه الجملة أن يختصّ أحدهما بصفةٍ أو حكمٍ بسبب الآخر، و في هذا ما تقدّم من أنّا لو أثبتناهما ذاتاً واحدة، لم نرد على ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّهما يختلفان في الدواعي، بأن يكون علم أحدهما بحُسن بعض الأفعال يدعوه إلى فعله وإيجاده، وإن لم يدّع علم الآخر بذلك إلى فعله، فينفصل حالهما على هذا من حال الذات الواحدة، وذلك أنّ مقدورهما إذا كانا واحداً، فأحدهما متى فعل ما يدعوه الدواعي إلى فعله، فالآخر فاعلٌ له، فقد آل الأمر إلى أنّه لا تأثير لاختلاف الدواعي؛ لأنّ اختلافهما إنّما يؤثّر لو صحّ أن يفعل أحدهما ما لايكون الآخر له فاعلاً، فأمّا إذا كان ما يفعله الواحد هو فعلٌ للآخر، فلاتأثير لاختلاف الدواعي؛ لأنّهما لو اتّفقا في الدواعي لم يزد الحال على هذا.

وبعد، فإنّ ذلك يوجب فساداً آخر، وهو أن يكون الفعل فعلاً لمن لا داعي له إليه مع العلم بحاله، وهذا ظاهر البطلان.

وليس لأحدٍ أن يجعل طريقة الفصل بين كونهما ذاتاً واحدة وذاتين، أن يفعل العلم الضروري فينا بتغايرهما، وأنّهما اثنان وإن استويا في الصفات كلّها، وذلك أنّ طريق إثبات القديم إذا كان هو الدليل، فيجب أن تكون صفاته وأحكامه معلومة من هذا الطريق أيضاً، ولابدّ أن تكون في الأدلّة ما يقتضي الفصل بين كونه واحداً أو اثنين، ومتى كانا اثنين فلابدّ أن يكونا في أنفسهما على ما يقتضي تمييزهما من الذات الواحدة، من غير أن يرجع في التمييز إلى نفس العلم؛ لأنّ العلم إنّما يتعلّق بالشيء على ما هو عليه؛ لأنّه يجعله على ما هو عليه، فيبقى أن يتميّزا في نفوسهما بما هما عليه من الصفات والأحكام، حتى يتعلّق العلم بكونهما كذلك، ومتى ساغ التعلّق في هذا الموضع بالعلم في باب الأمر المتميّز، ساغ

---

١. في الأصل: تقتضيها.

لمدّعٍ أن يدّعي[١] أنّ مع كلّ علّةٍ مؤثرة ـ كالعلم والحركة وما أشبههما ـ علّة أُخرى تؤثّر تأثيرها[٢] بعينه.

فإذا قيل له: لا حكم لما تدّعيه من العلّة، ولا فرق بين وجودها وانتفائها، ولا يمكن أن يريد الحال لو كانت العلّة واحدة على ما هي عليه الآن.

فزع إلى ما سألنا عنه، وقال: يمكن الفصل بين وجودها وانتفائها و بين أن يكون علّة وعلّتين، بأن يفعل لنا العلم الضروري بذلك، وهذا طريق الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفصل بين أن يكون القديم واحداً و بين أن يكونا اثنين، هو انّهما إذا كانا اثنين و توهّم خروج أحدهما من كونه قادراً، يصحّ من الآخر الفعل، وإذا كان واحداً لم يصحّ ذلك، وهذا حكمٌ معقول، وفرق بيّن في باب تمييز الواحد من الاثنين؟

قلنا: هذا تقديرٌ لأمرٍ مستحيل، فكيف يعلّق به الفصل بين الواحد والاثنين، وهذا الفصل لابدّ من ثبوته وحصوله في كلّ حالٍ، وكيف يصحّ أن يتعلّق ما لابدّ من ثبوته بما يستحيل ثبوته؟

وبعدُ، فإنّ هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل، بأن يقال: إنّ مع كلّ علّة توجب حالاً علّة أُخرى تؤثّر تأثيرها.

فإذا قيل: لو كان كذلك لظهر التأثير تأثيره[٣]، ولكان هاهنا فرق بين وجودها وانتفائها.

أمكن أن يقال: الفرق بين ثبوت الثانية وانتفائها، هو أنّ مع العلّتين إذا توهّمنا خروج واحدة عن الإيجاب لم ينتف الحكم ولا أخلّ ذلك به، وفي الواحدة لايتمّ مثل هذا، بل متى قدّرنا انتفائها فلابدّ من انتفاء الحكم.

دليل آخر: وممّا يدلّ على نفي ثانٍ قديم أنّ في إثباته إثباتاً لحيّين، يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر أو لايريده، بل يوجب استحالة كون أحدهما مريداً على وجه من الوجوه، من غير أن يكون الآخر مريداً، فقد علم في كلّ حيين صحّة كون أحدهما مريداً والآخر كارهاً، أو غير مريدٍ، [و] كلمّا[٤] أدّى إلى خلاف المعلوم من ذلك يجب

١. في الأصل: يدع. ٢. في الأصل: تأثيرهما. ٣. في الأصل: تأثير.
٤. في الأصل: كما.

إيطاله، والمؤدّي إليه إثبات قديمين من حيث كانت الإرادة التي تريد بها أحدهما لايختصّه دون صاحبه، وكيف يختصّه دون الآخر وهي إنّما توجب له حال المريد بأن يوجد لا في محلّ، فتعلّقها بأحدهما كتعلّقها بالآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون القضيّة التي أطلقتموها غير واجبة، وأنّ الحيّين إنّما يصحّ أن يكون أحدهما مريداً والآخر كارهاً إذا كان ما يريده أحدهما يختصّه دون الآخر، فلايجب ذلك فيمن يريد بإرادةٍ اختصاصها به، كاختصاصها بغيره؟

قلنا: ما ذكرناه من صحّة كون أحد الحيّين مريداً دون الأصل، أصلٌ مقرّر في [العقول][1] مطلق فيها، فلايجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص.

كما أنّه من المقرّر فيها صحّة كون أحد الحيّين عالماً والآخر غير عالم، وكون أحد الموصوفين على صفة وإن لم يكن الآخر عليها. ألا ترى أنّه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول، العلمُ بكيفيّة اختصاص المريد بإرادته، والموصوف بما توجب له الصفة؟ ولو كان مقيّداً بكيفيّة اختصاص المريد بإرادته لم يكن مطلقاً، [فأنّ] توقف العلم بما ذكرناه من القضيّة على هذا التفصيل والتمييز[2] قد علم خلافه، وما مثال من قسّم هذا العلم وفصّله، إلّا كمن قسّم العلم المتقرّر في العقول، بأنّ المعلوم لايخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود لايخلو من أن يكون قديماً أو مُحْدَثاً، كما نقلت الكلابية ومن وافقها، ولا طريق إلى إفساد قول الجميع إلّا بالرجوع إلى ما ذكرناه من اعتبار ما تقرّر إطلاقه في العقول، والمنع من نقضه وتخصيصه.

على أنّه لايخلو الحيّان من أن تكون القضيّة التي ذكرناها إنّما وجبت منهما لكونهما حيّين على ما ذكرناه؛ أو لأنّ إرادة كلّ واحد منهما يختصّه، ولايجوز أن يكون ذلك الوجه الثاني؛ لأنّ صحّة كون أحدهما مريداً لما يكرهه الآخر أو لايريده حكمٌ يرجع إليهما، ويجب أن يكون المؤثّر فيه صفةً تعود أيضاً إليهما، و وجود الإرادة في بعض أحدهما دون الآخر ليس ممّا يرجع إلى الجملة، فكيف يؤثّر في حكمٍ يعود اليهما[3]، وإن كان ذلك إنّما وجب لكونهما حيّين فهو الذي قصدناه.

---

١. بياض في الأصل. ٢. في الأصل: + و. ٣. في الأصل: إليها.

وليس لأحدٍ أن يجعل المصحّح لما اعتبرناه من القضيّة كونهما حيّين، لكن بشرطٍ لاتكون إرادتهما موجودة على وجهٍ لا يختصّ معه بأحدهما دون الآخر/٧٦/.

وذلك أنّ هذا عند التحقيق يقتضي اشتراط الشيء بنفسه؛ لأنّ معنى ما ذكرناه من أنّ إرادتهما لاتكون بحيث لايختصّ، ليس بأكثر من أنّ أحدهما يصحّ أن يريده[1] ما لا يريده الآخر، وكأنّه يشترط الشيء في نفسه.

ويمكن أن يُستدلّ بالسمع على نفي ثانٍ قديم؛ لأنّ تجويز ذلك والشك فيه لايمنع من العلم بأنّه عالمٌ بقبح القبيح وبأنّه غنيٌّ عنه، وهذا الأصل هو الذي لايصحّ معرفته بالسّمع.

فصلٌ

في الكلام على الثنويّة

الخلاف مع هؤلاء في موضعين:

أحدهما: القول بالإثنين.

والآخر: القول في الآلام؛ لأنّهم يزعمون أنّها لاتكون إلّا قبيحة.

وهذا الفصل الأخير نبيّن فيه في باب «التعديل والتجويز» بعون اللّه.

فأمّا القول بالإثنين: فقد دخل فساده فيما مضى من كتابنا؛ لأنّهم يُثبتون قدم النور والظلمة، وهما جسمان، وقد دللنا فيما تقدّم على حدوث جميع الأجسام.

على أنّ إثباتهم النور والظلمة قديمين، يمنع من اختلافهما؛ لأنّا قد بيّنّاه فيما مضى أنّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ المشارِك له في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له، ومن قولهم: إنّ النور والظلمة مختلفان، وهذا تناقض.

وبعدُ، فإنّهم يقولون: إنّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة يفعل الشرّ بطبعها، وهذا ممّا قد علم فساده من حيث أنّ الدليل على أنّ الفعل لايقع بالطبع، وأنّ ما اقتضى باب الفعل يقتضي كونه مختاراً، فلا فرق بين من نفاه وبين من أثبته على خلاف الوجه الذي يقتضي الدليل إثباته عليه.

---

١. يريد.

على أنّهم يثبتون الفعل من كلّ فاعل بطبعه، وهذا معلومٌ ضرورةً فساده؛ لأنّه يوجب دفع الاختيار الذي فِعْله من أنفسنا ضرورة.

وعلى قولهم بالمزاج بين النور والظلمة، وإنّ العالم مشتركين فيهما، يجب أيضاً أن يكون على جسم حيّ، ولا يشبهه في أنّ بعض الأجسام بهذه الصفة دون بعض، و قد استقصى من تقدّم الكلام عليهم في المزاج وكيفيّته وسببه.

وأقوى ما قيل لهم في ذلك: إنّ الأصلين القائمين التامّين ما لم يزل عندكم، ليس يخلو إثباتهما من أن يكون بطبعهما، أو لوجود معنى، أو لاختيار مختار؟

ولايجوز أن يكون ذلك لمعنى ولا لاختيار مختارٍ؛ لأنّه يوجب إثبات أصلٍ ثالثٍ، فلابدّ من أن يكون الطبع وما يقتضيه الطبع [أن] لايتغيّر، فكيف حصل المزاج بينهما، وطبعهما يقتضي التباين والتنافر، وهذا يبطل القول بالمزاج ـ سواءً أضافوه إلى اختيار الظلمة أو النور، أو إلى الاتفاق ـ والكلام في هذا الجنس يطول، وطريقة الكلام عليهم فيه معروفة.

وبعدُ، فإنّ مذهبهم يؤدّي إلى قبح الأمر والنهي والمدح والذمّ، ومعلومٌ حسنُ ذلك في العقول، وإنّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ما ذكرناه؛ لأنّ الأمر بالحُسن لايخلو عندهم من أن يكون متوجّهاً إلى النور والظلمة:

فإن كان متوجّهاً إلى النور، فهو مدفوعٌ على الخير لايتمكّن من الانفكاك عنه، ومن هذه حاله لايحسن أمره، كما لايحسن أمر مَنْ هوى من عالٍ بالنزول والهويّ.

وإن كان متوجّهاً إلى الظلمة، فهي متبوعة على الشرّ لايقدر على الخير، فكيف يؤمر ما لايقدر عليه وهي متبوعة على خلافه، وأمر العاجز ومن ليس بقادر قبيحٌ في العقول.

وكذلك القول، فهو[1] نهي عن القبيح إذا قسّمناه هذه القسمة؛ لأنّه إن توجّه إلى النور، فهو عندهم لايقدر على القبيح، ولايتأتّى منه، فكيف ينهى عنه؟

وإن توجّه إلى الظلمة فهي متبوعة على القبيح، فكيف ينهى عنه، ولايتمكن من الانفكاك منه؟ وإذا بطل الأمر والنهي، بطل المدح والذمّ؛ لأنّ ما له يقبح الجميع واحد، و قد

١. في الأصل: فهي.

أشرنا إليه.

وهذا الكلام يلزم الديصانية[1] من وجهٍ؛ لأنّهم يثبتون الظلمة مواتاً غير حيّة، فقد زادوا الإلزام قوّة، ويجب أن لايحسن أمر الظلمة ولا نهيها؛ لأنّها موات لايعقل الأمر والنهي ولأنّها مطبوعة.

والذي دعا هؤلاء إلى إثبات أصلين، اعتقادهم تضادّ الخير والشر، واختلاف أجناسهما، وأنّهما إذا كانا كذلك لم يصحّ أن يقعا من فاعل واحد، وأنّ ما في هذا أنّ الخير و الشرّ لا يتضادّان ولا يختلفان من حيث كانا خيراً وشرّاً، وكذلك النفع والضرر، بل ربّما كانا من جنسٍ واحد. ألا ترى أنّ اللذّة من جنس الألم، ولهذا يألم زيد بما لم يلتذّ به عمرو،[2] إذا كان أحدهما مشتهياً والآخر نافراً، وكذلك الصدق من جنس الكذب؛ لأنّ السامع لهما لا يميّز بينهما، ويُستهان عليه عند إدراكهما، بل نفس ما يكون صِدْقاً يمكن أن يقع كذباً باختلاف قصد فاعله والمُخْبر به، والقبيح أيضاً من نفس[3] الجنس؛ لأنّ لطمة اليتيم على سبيل التأديب من جنس لطمته على سبيل الظلم، وقد استقصى ذلك في غير موضعٍ، فبطل ما ظنّوه من تضادّ الخير والشرّ.

ولو سُلّم أنّ ذلك متضادّ مختلف، لم يكن تضادّه بأقوى من تضادّ الأكوان في الأماكن المختلفة، والإرادة والكراهة، والعلم والجهل، وقد عُلِم وقوع كلّ ذلك من فاعلٍ واحد أوّلي.

على أنّ نفس الخير قد يتضادّ ويختلف أجناسه وكذلك الشرّ، ولم يجب عندهم أن يُثبتوا لكلّ جنسٍ من الخير فاعلاً، بل أضافوا كلّ الخير إلى فاعلٍ واحد، وهذا يُبطل أنّ تضادّ الأجناس واختلافهما يوجب اختلاف الفاعلين.

وليس لهم أن يقولوا: لو وقع الخير والشرّ من فاعلٍ واحد، لوجب أن يستحقّ في الوقت الواحد المدح والذمّ معاً.

---

١. الديصانيّة من فرق الملاحدة والثنوية، قال الشهرستاني في الملل والنحل: إنّهم أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين نوراً وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشرّ طبعاً واضطراراً...»

٢. في الأصل: + و.

٣. في الأصل: جنس.

وذلك أنّ هذا جائزٌ عند من لم يثبت الإحباط والتكفير، ومن يُثبتهما يقول: إن استوى ما يفعله من الخير والشرّ في مقدور المستحقّ عليه، لم يستحقّ ذمّاً ولا مدحاً، وإن زاد أحدهما على الآخر، ثبت له الزائد و بطل الآخر، فلايكون مستحقّاً للأمرين معاً.

وممّا يُنبئ عن فساد مذاهبهم، أنّا وجدنا حوادث كثيرة تغمُّ قوماً وتُسرّ آخرين، وتنفع قوماً وتُضرّ سواهم، ويكون من وجهٍ نفعاً ومن الآخر ضرراً. ألا ترى أنّ بعض الأطعمة تنفع الصحيح وتضرّ العليل، وأخذ المال على وجه الغضب يضرّ بالمأخوذ منه وينفع الآخذ، وهذا أكثر من أن يحصى ويحصر، وقد قال الشاعر:

أعتَقَني سُوءُ ما صَنَعْت مِن الـ ... رقّ فيا بَردها عَلى كبدي

فَصِرتُ عبداً للسّوء في ... وما أحسَنَ سوء قبلي إلى أحدِ[1]

فتبيّن كما ترى أنّه انتفع بالسوء من وجه ومن الوجوه.

فأمّا وقوع الضرر بالأجسام النيّرة والنفع بالأجسام المظلمة، فهو الأظهر من أن يُخفى، وذلك أنّ سواد الليل يخفى المطلوب ظلماً عن طالبه، و بياض النهار قد يكون سبباً للظفر به، والرمد ينتفع بالظلّمة ويستضر بالضوء، و بسواد النقش يتمّ الكتابة ويضبط الأُمور وتكتب العهود، و قد قال الشاعر:

و كَمْ بظَلام اللّيل عندك مِن يدٍ ... تُخبِر أنّ المأثومة تَكْذِبُ[2]

وقال أيضاً:

أزُورُهُم وَسَوادُ اللّيل يَشْفَعُ لي ... وأتتني وَبَياضُ الصُّبح يَعري بي[3]

وممّا سألوا عنه: إنْ قيل لهم خبّرونا عن المعتذر من جرمه من هو؟

فإن قالوا: النور، أضافوا [إليه] القبيح!

وإن قالوا: الظلمة، أضافوا إليها التوبة وهي حسنة!

وإن قالوا: المُسيء جزءٌ من الظلمة والمعتذر جزء من النور.

قلنا: هذا باطل ممّا فرضنا من اعتذار المعتذر من جرمه، وممّا يعلم أنّه جناه، وهذا

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٩:٣٢.

٢. كذا في الأصل، و لم نعثر عليه في المصادر المتاحة بأيدينا.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح بدل (يعري بي) يفضحني، ولم نعثر عليه في المصادر المتاحة بأيدينا.

معلومٌ ضرورة، على أنّ الفاعل هو جملة الإنسان دون أجزائه، فكيف يصحّ إضافة الأفعال /٧٧/ إلى أجزائه!

على أنّ اعتذار من لم يفعل القبيح قبيحٌ، والنور لايقع عندهم منه القبيح، فيجب أن يكون المعتذر هو الذنب حتى يكون الإعتذار حَسَناً، ولذلك يسألون عن العلم بأنّه شيء مَن هو؟

فإن قالوا: النور، فذلك يقتضي إضافة الإضائة إليه!

وإن قالوا: الظّلمة، فالعلم صفة مدح لايليق بالظلمة على مذاهبهم.

وكذلك يسألون عن القائل بأنّه ظالم شرير؟

فإن كان النور وجب أن يكون كاذباً، فإن كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر، فيجب أن يضاف الصدق ـ وهو خبرٌ ـ إليها.

وما يناقضون به كثير، وفيما أشرنا إليه كفاية.

فصلٌ
[في] الكلام على المجوس

اعلم أنّ هؤلاء يختلفون:

فمنهم: من زعم أنّ اللّه تعالى والشيطان معاً جسمان قديمان.

ومنهم: من قال: إنّه تعالى جسمٌ والشيطان ليس بجسم.

والآخرون قالوا: الشيطان جسم واللّه تعالى غير جسم.

وأكثرهم يذهب إلى أنّه تعالى قديم والشيطان مُحْدَث، وأنّه حدث عن فكرةٍ وقولهم في أنّ الألم لايكون إلّا قبيحاً، واللذّة لا تكون إلّا حسنة، وأنّهما لايقعان من فاعلٍ واحد، يضاهي قول الثنوية، وهذا الذي دعاهم إلى إثبات فاعلين يختصّ أحدهما بالخير والآخر بالشرّ.

وقد مضى الكلام على من أثبته جسماً في باب نفي الشبيه، ومضى أيضاً الكلام في حدوث الأجسام، وأنّ الجسم لايجوز أن يكون قديماً، فبطل قول من أثبت الشيطان

قديماً مع أنّه جسمٌ، ومضى الكلام في الردّ على الثنوية، [و] على من أثبت فاعلين للخير والشرّ، وبيّنّا أنّ الخير والشرّ لايختلفان ولايتضادّان من حيث كانا خيراً وشرّاً، وأنّهما لو اختلفا وتضادّا لصحّا من فاعلٍ واحد، كصحّة الأفعال متضادّة في الشاهد من الفاعل الواحد.

والكلام في أنّ الآلام تحسن وتقبح، واللذّة ممّا يقبح ويحسن، يجيء فيما يأتي من الكتاب.

وأمّا الكلام على من أثبت منهم حدوث الشيطان فهو أن يقال له:

لايخلو عندك من أن يكون حادثاً لا مُحْدِث له، أو يكون مُحْدَثه القديم تعالى، أو حدث عن فكره وشكّه على ما تهوّسوا به؟

ولايجوز أن يكون لا مُحْدِث له؛ لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في جميع الحوادث من الأجسام والأعراض، وهذا يبطل إثبات القديم تعالى أو الشيطان جميعاً.

على أنّا قد دللنا فيما سلف من الكتاب على أنّ المُحْدَث يحتاج إلى المُحْدِث من حيث كان مُحْدَثاً، ولايصحّ مع ذلك إثبات مُحْدَثٍ لا مُحْدِث له، ولايجوز أن يكون لا مُحْدِث له؛ لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك [في] القديم تعالى على مذهبهم، [الذي] هو المحدث للشيطان؛ لأنّه أصل المضارّ عندهم، وإذا جاز أن يحدثه مع كونه ضرراً، جاز أن يُحدِث سائر المضارّ، ويستغني عن إثبات شيطانٍ يختصّ بفعل ذلك.

وليس لهم أن يقولوا: فأنتم تقولون: إنّه يفعل الشيطان وكلّ فاعل للقبيح، وإن لم يجز أن يفعل نفس القبيح، فكيف ألزمتمونا ما يلزمكم؟

وذلك أنّ الشيطان عندهم مطبوعٌ على الشرّ والخير، مستحيل فيه، فهو كالسبب في المضارّ والشرور، فخلقه يجري مجرى ما هو سببٌ فيه، وعندنا أنّ الشيطان وغيره من فاعلي القبيح مختارون للقبيح، قادرون على الامتناع منه، فخلقهم وتمكينهم مع تكليفهم الامتناع من القبيح الذي يقدرون على الامتناع منه، حَسَنٌ غير قبيح.

و لهذا[1] المعنى قالت المجوس: إنّ الحيّات والعقارب وما جرى مجراهما من فعل

۱. في الأصل: هذا.

الشيطان، وإن لم تكن ضرراً في نفوسها، لكن من حيث كانت كالسبب في الضرر والآلة فيه، والشيطان يجري عندهم مجراها، فكيف يكون من فعل الحكيم تعالى؟

فأمّا من أثبت الشيطان متولّد عن الفكرة، فالذي بطل قوله ما تقدّم من الدلالة على أنّ المُحْدَث لابدّ له من مُحْدِثٍ قادر مختار.

وبعدُ، فإذا كان تعالى هو المُحْدِث لذلك الفكر، أو الشك الذي حدث الشيطان منه؛[1] لأنّهم إن أثبتوه قديماً لم يجز على مذهب من أفرده تعالى بالقِدم، فيجب على هذا أن يكون الشيطان من فعله، وإن كانوا بواسطة؛ لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، وإذا جاز أن يحدث ما يتولّد عنه الشيطان جاز أن يحدث الشيطان وسائر المضارّ ابتداءً.

وبعدُ، فإنّ من شأن ما يوجب الضرر، أن يكون في حكمه عند العقلاء، فالفكر على هذا إذا كان موجباً للضرر، يجب أن يكون في نفسه له حكم الضرر، ولا فرق بينه وبين سائر المضارّ!

وما ناقضنا به الثنويّة، وبيّنّا به صحّة وقوع القبح والحسن من فاعل واحد، من المسائل التي ذكرناها، كمن قَبِل ثم ندم وغير ذلك، يصلح أن يُناقض به أيضاً هؤلاء، فلا معنى لإعادته.

فصلٌ
في الكلام على النصارى

اعلم أنّ إبطال المذهب فرعٌ على كونه معقولاً ممكناً اعتقاده، والظاهر من قول النصارى في التثليث تناقضٌ، لايمكن أن يعتقده على ظاهره عاقلٌ، ولو كانوا صرّحوا بالتثليث ـ كما صرّح غيرهم بالتثنية ـ لكان ما تقدّم من أدلّة التوحيد كان الاحتجاج عليهم.

ونحنُ نقسّم[2] ما يحتمله قولهم قسمةً لا زيادة عليها فنقول:

لايخلو مرادهم بقولهم: إنّه جوهر واحد ثلاثة أقانيم:

---

١. في الأصل: عنه.
٢. في الأصل: نقسمه.

أنّ الواحد على الحقيقة ثلاثة على الحقيقة.

أو يكون معناه أنّه جملة واحدة ذات أجزاء كثيرة، كما نقول في الإنسان: إنّه واحدٌ وإن كان ذا أجزاء كثيرة.

أو يريدون بذلك أنّه واحدٌ، وأنّ له علماً وقدرة وحياة ـ كما قالت الكلابيّة ـ.

أو يريدون به ذات واحدة يختصّ بصفات مثل كونه قادراً وعالماً وحيّاً.

والقول الأوّل: متناف متناقض، لايجوز أن يعتقده عاقلٌ؛ لأنّ في إثبات الواحد نفياً للزيادة عليه من الثاني والثالث وكلّ الأعداد، فإذا قلنا: ثلاثة أثبتنا ما نفيناه بعينه.

والقول الثاني: فاسدٌ؛ لأنّه تعالى ذات واحدة، والجملة لاتكون إلّا ذوات كثيرة، وما أبطلنا به أن يكون جسماً مؤلفاً، يُبطل أن يكون جملة ذات أجزاء.

على أنّ هذا القول لايشبه ما نقوله في الإنسان: إنّه واحدٌ وإن كان من أجزاء كثيرة، والعشرة أنّها عشرة واحدة؛ لأنّا نُثبت أبعاض الإنسان متغايرة على الحقيقة، وكذلك آحاد العشرة، ونقول: إنّه إنسانٌ ليس هذه الجملة من سائر الجمل، ثمّ نقول: واحد ليفيد أنّه واحد من هذه الجملة؛ لأنّه واحدٌ على الحقيقة، وكذلك القول في العشرة أنّه وصف يبيّنُ هذه الجملة من سائر جُمل الأعداد، ثمّ نقول: واحد تنبيهاً على أنّه مرّة واحدة، فيجب أن يقولوا ـ إذا أرادوا مساواتنا ـ إنّ الأقانيم متغايرة ويصفونها بالواحدة على سبيل المجاز، أو أنّ مرادهم أنّهما جملة واحدة، ويلزم أيضاً أن يصفوا بذلك كلّ معدود بلغ ثلاثة، كما نَصفُ نحن بالعشرة كلّ معدودٍ بلغ هذا المبلغ.

فأمّا ما يفسد به قولهم إذا قصدوا إلى معنى الكلابيّة، و وصفوا المعاني التي بها كان على الصفات بأنّها /٧٨/ أقانيم، فهو الذي قدّمناه في الردّ على من أثبت هذه المعاني.

على أنّه يلزمهم أن يتجاوزوا الثلاثة إلى أن يثبتوا من المعاني مثل ما أثبته الكلابيّة؛ لأنّه تعالى قادرٌ وسميعٌ وبصيرٌ، فيجب أن يُثبتوا له قدرةً وسمعاً وبصراً، ويصفوا[١] الجميع بأنّه أقانيم، ولا يقتصروا على ثلاثة!

فإن قالوا: هو قادرٌ لذاته، فيجب أن يكون أيضاً حيّاً لذاته وعالماً لذاته، ونستغني عن

---

١. في الأصل: يصف.

إثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة، وإنْ قالوا: قدرته هي حياته أو علمه؟

قلنا: فاجعلوا علمه هي حياةً، واستغنوا بذلك عن أحد الأقانيم، ولم يمكنهم أن ينفوا كونه قادراً؛ لأنّ ذلك يجري مجرى نفي كونه حيّاً عالماً، وفي هذا إبطال الأقانيم.

على أنّه يلزمهم إذا كانت الأقانيم عندهم قديمة، أن لا يختصّها بعضها من الصفات بما لا يشاركه فيه الكلّ؛ لأنّا قد بيّنّا فيما مضى أنّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ ما شاركه في القدم يجب أن يكون مماثلاً له، أو مشاركاً في جميع ما يختصّ به لذاته، وهذا يوجب عليهم القول بأنّ الابنَ أبٌ والأبَ ابنُ، والأبَ روحٌ والروحَ أبٌ، ويلزم أيضاً أن يكون للابن ابنٌ و للروح[1] روحٌ، ويلزم للابن روحٌ وللروح ابنٌ، على الطريقة التي قدّمناها في اعتبار التماثل والمشاركة فيما يرجع إلى الذات.

فأمّا القسم الرابع: وهو أن يريدوا بقولهم: جوهرٌ واحد أنّه موصوف، وبالأقانيم الثلاثة أنّه يختصّ بكونه حيّاً قديماً متكلّماً.

فأوّل ما فيه: إنّه يخالف ما يصرّح به النصارى من مذهبها في الجوهر والأقانيم. ألا ترى أنّ من مذهبهم أنّ الابن يتّحد بعيسى [عليه السلام] فيخصّون الابن بالإيجاد، ولو كان القديم عندهم شيئاً واحداً، لم يكن هذا القول صحيحاً؛ لأنّه كان يقتضي أنّ الذي اتّحد هو الذي لم يتّحد، وإنّما فرّع من تأخّر منهم إلى هذا التأويل، لمّا رأى فساد غيره وقوّة الكلام عليه، ومن صار إلى هذا القول فإنّما يخالف في العبارة دون المعنى، وهو مُخطئ على كلّ حال؛ لأنّ الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالأعداد الكثيرة، إذا اختصّ بالصفات الكثيرة، [و] يبيّن ذلك أنّ السواد لا يصحّ وصفه بأنّه من ثلاثة من حيث كان موجوداً وسواداً ومُحْدَثاً، وكذلك الجوهر من حيث كان جوهراً ومتحيّزاً وموجوداً، ويلزم على ذلك ألّا يقتصروا في صفاته تعالى على ثلاثة فقط، بل يثبت له من الأقانيم بعدد أحواله وصفاته كلّها، ويلزم أيضاً أن يكون الواحد منّا على هذا التفسير ذا أقانيم، من حيث كان مختصّاً بصفاتٍ نحو كونه حيّاً وقادراً وعالماً.

فأمّا ما يذهبون من إثباتهم المسيح ابناً له ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ فظاهر البطلان؛

---

١. في الأصل: الروح.

لأنّ حقيقة هذه اللفظة لاتجوز عليه تعالى ولا مجازها.

أمّا حقيقتها فهي لمن خُلق من ماء غيره، أو وُلد على فراشه، ومجازها يستعمل فيمن يصحّ أن يكون له ولداً لمن أضيف إليه. ألاترى أنّه لايضاف إلى الإنسان على طريق التبنّي به بعض البهائم، لما لم يكن من جنسها، ولا هي ممّا يصحّ أن يكون ولداً، وكذلك لايقال «تبنى الشابّ شيخاً كبيراً»، لما لم يمكن أن يكون ولداً له.

ومعلوم أيضاً أنّ معنى هذا المجاز لايليق به تعالى؛ لأنّ مخالفته للأجسام أشدّ من مخالفة الإنسان للبهائم، ولأنّ تعذّر كون الولد له أشدّ من تعذّر كون الشيخ ولد الشابّ، هذا لو جاز القياس على المجاز، فكيف وذلك ممّا لا يقاس عليه.

وهذا يبطل تفسيرهم لهذا اللفظ بمعنىٰ الكراهة، بأنّا قد بيّنّا أنّها لا تستعمل أيضاً بمعنىٰ الكراهة إلّا في موضعٍ مخصوص لايليق به تعالى، على أنّ ذلك يقتضي كونه أباً في حال خلق عيسى، ويبطل قولهم إنّه أبٌ فيما لم يزل.

على أنّه لو كان معنى التبنّي التعظيم والكرامة، لصحّ في كلّ من نُعظّمه ونُكرّمه أن نبتني، وذلك فاسدٌ.

وبعدُ، فقد كان يجب ألّا يخصّ عيسى في هذا الباب ممّا ليس لغيره من سائر الأنبياء؛ لأنّ الكرامة والتعظيم شاملان للكلّ[1].

وبعدُ، فإنّ أحدنا كما يتبنّي لغيره على جهة الإكرام، كذلك قد يؤاخيه على هذا الوجه، وعلى معنى الشبيه بالأخوّة على الحقيقة، فلا فرق بين من أثبت للّه تعالى على هذا المعنى ابناً[2] وبين من أثبت له أخاً!

فأمّا إدّعاءهم أنّ في الإنجيل حكاية عن عيسى: «إنّي ذاهبٌ إلى ربّي»، وأنّه أمر الحواريّين أن يقولوا في صلاتهم: يا أبانا، وكلّ ذلك ممّا لم يثبت عندنا ليصحّ[3] الاحتجاج به؛ لأنّ نقل كتبهم لم يرد مورد الحجّة وإيجاب العمل، ولو كان ثابتاً لجاز أن يكون له وجه، من المجاز صحيح، يحتمل تلك اللّغة، ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى؛ لأنّ اللغات إذا اختلفت لم ننكر أن يتجوّز ببعض الألفاظ في بعضها على وجهٍ لا يستعمل

---

١. في الأصل: للاكل. ٢. في الأصل: اثباتاً. ٣. في الأصل: فيصح.

في باب اللغات.

والذي يلزمنا أن نعلم استحالة إيجاد الولد عليه بحسب قيام الدلالة، وإن كان لفظه كانظاهرها يخالف ذلك، وهي إذا صحّت محمولة على ما يطابق مدلول الدلالة.

فأمّا قياسهم قولهم في النبوّة على قوله: «إنّ إبراهيم خليله»، فبعيدٌ من الصحّة؛ لأنّ الخَلّة مأخوذةٌ من الإختصاص والإصطفاء، فمن اختصّ منّا غيره واصطفاه واطّلعه على أمره، وُصِف بأنّه خليله على هذا المعنى، ويقوّي ذلك أنّه مختصٌّ مشتقّ من خَلّة الأمور، فيكون من حيث اطّلع عليه واُفشيت الأسرار إليه، كأنّه جعل في خُللها، وهذا المعنى ثابت في إبراهيم [عليه السلام]؛ لأنّه تعالى خصّه من كرامته و رسالته بما لم يخصّ به أحداً من أهل زمانه، وهذا المعنى وإن كان موجوداً في جميع الأنبياء، فغير ممتنعٍ أن يصير كاللقب لإبراهيم [عليه السلام]؛ من حيثُ غُلِّب عليه واختصّ به، كما خصّ موسى [عليه‌السلام]بأنّه كليم اللّه، وإنْ كان تعالى قد كلّم الملائكة، والبيت الحرام بأنّه بيت اللّه، وناقة صالح [عليه السلام]بأنّها ناقة اللّه، و[مثل] هذا كثير.

وقد قيل: إنّ وصفه بأنّه خليل اللّه مأخوذٌ من المحبّة؛ لأنّه تعالى محبٌّ له.

وقيل: إنّه مأخوذ من الخَلّة (بفتح الخاء) التي هي الإفتقار والحاجة، ومنه قول الشاعر:

فإنْ أتاهُ خَليلٌ يَوم مَسْغَبَةٍ يَقولُ: لا غائب مالي ولا حَرَم[1]

وكأنّه ـ عليه السلام ـ لما ظهر من حاجته وانقطاعه إلى اللّه ما لم يظهر من غيره، ولمّا اختلّ فيه اختلالاً لم ينل أحداً قبله، مثل قذفه في النار، وامتحانه بذبح ابنه، والبرائة من أبيه[2]، [3] وُصِف بذلك وصار كاللّقب له.

---

١. تفسير التبيان ٣: ٣٤٠ وتفسير مجمع البيان ٣: ١٧٧.

وفيهما:

وإن أتاه يوم مسألةٍ يقولُ لا غائب مالي ولا حرم

والشعر وارد في لسان العرب مادّة (حرم) و(اخلل)، والشعر لزهير يمدح هرم بن سنان كما قاله الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسيره، وفيه أنّه رويَ (يوم مسغبة) وإنّما أنشد البلخي (يوم مسألةٍ) وهو بخلاف الروايات.

٢. في الأصل: أبويه.

٣. من الأصول المتّفق عليها عند الإمامية هو إيمان جميع آباء النبى (صلى الله عليه و آله) إلى آدم (عليه السلام) ←

فإن قيل: فما معنى وصفكم أنتم له ـ عليه السلام ـ بأنّه روح اللّه وكلمته؟

قلنا: معنى وصفه بأنّه روحٌ، أنّ الناس لمحيون به في أديانهم كما يحيون في أجسادهم بأرواحهم، وهذا أحسن تشبيهٍ وأبلغه!

وقيل أيضاً: إنّ اللّه تعالى لما أجرى العادة بأن يخلق الأرواح في نُطف الرجال، /٧٩/ إذا استقرّت في أماكنها من النساء، وخلق في مريم روحاً وجسداً على خلاف مجرى العادة وبغير واسطة، جاز أن يقال: إنّه روح اللّه، وقد سمّى اللّـه تـعالى القرآن روحاً و جبريل روحاً، ولم يكن في ذلك دليلٌ على جواز التسمية بالنبوّة، فكيف يصحّ الموصل بتسمية عيسى بأنّه روح اللّه، إلى جواز وصفه بأنّه ابن اللّه، تعالى اللّه عمّا يقول المبطلون علوّاً كبيراً.

وأمّا معنى وصفه بأنّه «كلمة اللّه»، فهو مِن حيث كان النّاس يهتدون به، كما يهتدون بكلامه تعالى، وهذا كما سمّى اللّه تعالى كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين نوراً وشفاءً.

وقيل: إنّ معنى ذلك أنّه صار حملاً من غير ذَكَر، كأنّه قيل له: كن فكان من غير توسّط

→

و قد أُجيب عمّن تمسّك بقوله تعالى ﴿وَ ما كانَ اسْتِغْفارُ إبراهيمَ لأبيهِ الّا عن مَوعِدةٍ وَعَدها إيّاه فلمّا تبيّن لَهُ أنّه عَدوٌّ للّه تبرّ أمنه﴾ [التوبة / ١١٤] التى تنصّ على كفر آزر أبى إبراهيم ، بأنّه:

اوّلاً: إنّ ابن حجر يدّعى إجماع المؤرّخين على أنّ آزر لم يكن أباً لإبراهيم، و إنّما كان عمّه، أو جدّه لأمّه على اختلاف النقل (السيرة النبوية لزينى رجلان: ١٦٠/١، الدر المنثور للعاملى: ١٦٠/١) و أن اسم ابيه الحقيقي هو تارخ (الدر المنثور: ١٦٠/١، تاريخ الخميس: ٢٣٥/١ و ٢٣٦) و إنما أطلق عليه لفظ الأب توسّعاً و تجوّزاً كما في قوله تعالىٰ (إذْ حَضَرَ يَعقُوبَ الموتُ إذ قال لِبَنيهِ ما تَعْبُدُونَ بَعدى قالوا نَعبُدُ إلهك و إله آبائك إبراهِيمَ و إسْماعِيلَ وَ إسْحاق) [البقرة /١٣٣] و ليس إسماعيل فى آبائه بل عمّه.

ثانياً: إنّ استغفار إبراهيم لأبيه كان في أوّل عهده و فى شبابه، مع أنا نجد أنّه فيما بلغ من الكبر عتياً يستغفر لوالديه و يقول تعالى حكاية عنه ﴿رَبَّنَا أغفِرْلى وَ لِوالِدَيَّ وَ لِلْمُؤمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الحِساب) [إبراهيم/٤١] مع أنّ الآية الأولى تفيد أنه استغفر له أوّلاً ثم تبرّأ منه عاجلاً ، والآية الأخيرة تفيد أنّه طلب له الغفران يوم يقوم الحساب.

ثالثاً: إنّ بين الوالد و الأب فرقاً عند أهل اللّغة، فإنّ الأب يطلق على المربّي و على العمّ والجدّ، أمّا الوالد فإنّما يخصّ الوالد بلاواسطة، فالاستغفار الثاني كان للوالد والأوّل كان للأب.

رابعاً: لعلّ الذي يكون قد استغفرله أوّلاً و تبرّأ منه قد عاد إلى الإيمان ثانياً فعاود هو إلى الاستغفار له.

(للمزيد في التفصيل راجع: الصحيح فى سيرة النبي الأعظم (ص): ج ١٨٥/٢ ـ ١٩١).

جماعٍ، ولا خَلْقٍ من نطفة، وكلّ هذا لايشبه قولهم في النبوّة؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ تلك اللفظة لاتجوز على اللّه تعالى حقيقتها ولا مجازها.

وأمّا ما يذهبون إليه في الإيجاد، فمنه ما يُعقل وإن كان باطلاً، ومنه ما لا يعقل:

والمعقول: هو تفسيرهم لذلك بالحلول أو المجاورة أو الاتفاق في المشيّة، حتى صار كلّ ما يَشاء أحدهما يشاءه الآخر.

والذي لايعقل: قولهم: إنّ الذاتين صارت واحدة، وصار ما ليس بـإلهٍ إلهاً، ومـا كـان مُحْدَثاً قديماً، وقد مضى القول في القديم تعالى، [أنّه] لايجوز عليه الحلول ولا المجاورة مستقصىٰ.

فأمّا الاتّفاق في المشيّة، فأوّل ما فيه أنّ من حقّ كلّ حيّين صحّة كون أحدهما مريداً لما يكرهه الآخر أو لايريده، كما أنّ من حقّهما صحّة الاختلاف في الدواعي والأفعال، ولولا ذلك لما تميّز الحيّ الواحد من الحيّين، وهذا يبطل ما ادّعوه من وجوب اتّفاقهما في المشيّة.

على أنّ من حقّ المريد للشيء أن يكون عالماً به أو في حكم العالم، والقديم تعالى من حيث كان عالماً لنفسه، يعلم كلّ ما يكون في المستقبل من المصالح، ويريد من ذلك ما يعلمه، والمسيح ـ عليه السلام ـ يعلم بعلم، وكما لايعلم يجب أن يعلم كلّ شيء عِلْمُها للقديم تعالى، فكذلك لايختلف أن يريد كلّ ما يريده!.

على أنّ هذا القول يقتضي أنّه متّحدٌ بسائر الأنبياء؛ لأنّ عيسى إنّما يجب له الموافقة في المشيّة من [حيث] كان نبيّاً، فليس هو بذلك أولى من غيره من الأنبياء.

على أنّ عيسى قد أراد الأكل والشرب وما شاكلهما من المباحات، وأراد الصغائر من الذنوب على رأي كثير من الناس[1]، والقديم تـعالى لايـجوز أن يـريد شـيئاً مـن ذلك، لم لايخلو مَن أوجب اتّفاقهم في الإرادة أن يجعل إرادتهما واحـدة، أو أن يـثبت لهـما إرادتين متغايرتين؟

١. هذا على رأي الأشاعرة و أهل الحديث، و أما الإمامية فإنّهم يبرأون ساحة الأنبياء في الذنـوب، صـغائرها و كبائرها.

وما قدّمناه من الكلام يفسد الجميع.

وممّا يبطل كون إرادتهما واحدة، خاصّة أنّ أحدنا إنّما يريد بإرادة توجد في قـلبه، والقديم تعالى إنّما يريد بإرادة توجد لا في محلّ، على ما يُستدلّ عليه من بعد، فكيف يجوز على هذا أن تكون إرادتهما واحدة؟

ولو جاز أن يريد بإرادته تعالى الموجودة لا في محلّ عيسى، لم يكن بأن يتعلّق به أولى من أن يتعلّق بغيره من الأحياء، لفقد الاختصاص، وهذا يقتضي أنّ جميع الأحياء يريدون بإرادته تعالى، وذلك يؤدّي إلى امتناع إرادة القبيح على أحدنا؛ لأنّ القديم تعالى كان لذلك القبيح [كارهاً و] كراهته[١] يتعلّق بهذا الحيّ، فيؤدّي إلى كونه مريداً للشـيء كارهاً له في جميع الحال الواحدة.

على أنّ هذا يقتضي كونه متّحداً بجميع الأحياء، ويبطل اختصاصهم عيسى بذلك[٢]، وليس يجوز أن [يريد] القديم تعالى بإرادة عيسى الموجودة في قلبه؛ لأنّه لا اختصاص لها به تعالى، ولو جاز أن يريد بما في قلبه، لجاز أن يعلم بما في قلبه من العلوم، وكذلك القول في الجهل والسهو وسائر المتعلّقات؛ لأنّ ما يقتضي تعلّق الكلّ أو يمتنع مثلاً واحدٌ.

ويوجب أيضاً أن يريد بإرادة غير عيسى من الأحياء، ويتعلّق به ما يوجد في قلوبهم، و هذا يقتضي كونه مريداً للقبيح إذا أراده بعض الأحياء، ويمنع من كون أحدنا مريداً لما غيره كارهاً له، وعالماً بما غيره جاهلاً[٣] به؛ لأنّ في تجويز ذلك مع تعلّق ما في قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريداً كارهاً للشيء الواحد في الحال الواحدة، وكذلك القول في العلم والجهل.

و يوجب أيضاً ما قدّمناه من أنّ الإيجاد الذي ادّعوه عامٌ لجميع الأحياء، غير مختصّ بعيسى.

فأمّا قولهم: إنّ الذاتين صارتا واحدة، ممّا لا يعقل ولا يصحّ أن يـعتقده عـاقل؛ لأنّ الشيئين[٤] يستحيل أن يصيرا شيئاً واحداً على قولهم الحقيقة، كما يستحيل في الشـيء الواحد أن يصير شيئين، و أبعد من ذلك أشدّ استحالة، أن يصير المُـحْدَث قـديماً؛ لأنّ

---

١. في الأصل: بكراهة. ٢. في الأصل: لذلك. ٣. في الأصل: جاهل.
٤. في الأصل: السين.

المعلوم أنّ ما وجد بعد أن لم يكن لايجوز أن يصير موجوداً لم يزل؛ لأنّه يؤدّي إلى إثباته موجوداً معدوماً في حال واحد.

وما ذكرناه من إبطال مذاهبهم في الإيجاد، يبطل ما يذهبون إليه في عبادة المسيح؛ لأنّ ذلك مبنيٌّ على قولهم بالإيجاد، وقد أفسدناه.

على أنّ العبادة إنّما استحقّها القدير، من حيثُ كانت نعمه أصولاً لشكر المنعِم، إذ لولا نعمة اللّه لم يصحّ نعمة مُنعمٍ سواه؛ لأنّه خَلَق المُنعمين وملّكهم لما[1] ينعمون به، وخَلق الشهوة التي لولاها لم تكن النعمة نعمةً، وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها، فصارت جميع النعم كأنّها نعم منه لما ذكرناه.

وأيضاً: فإنّ نعمه بلغت قدراً عظيماً لايجوز أن يوازيه نِعمُ غيره من المنعمين، فلهذا استحقّ العبادة دون غيره من سائر المنعمين، ومعلوم أنّ ذلك لايتأتّىٰ من غيره تعالى؛ لأنّ غيره من الفاعلين لايكون إلّا جسماً قادراً بقدرة، وبالقدرة لاتصحّ الحياة والشهوات والطعوم، وغير ذلك ممّا ذكرنا أنّ العبادة تُستحقّ له.

وبعدُ، فمن المعلوم أنّ عيسى كان يعبد اللّه ويدعو إلى عبادته، فكيف يكون هو المعبود على الحقيقة؟ وكيف يصحّ في المعبود أن يَعبد نفسه؟

وكلّ هذا ممّا[2] لا شبهة على عاقلٍ فيه.

فصلٌ

في الكلام على الصابئين

حُكي عن بعض هؤلاء القول بأنّ العالم مخلوقٌ من هيولى قديمة، وأكثرهم يُثبت العالم مُحْدَثاً على الحقيقة، ويثبت له صانعاً حكيماً على ما يقوله الموحّدون /٨٠/، إلّا أنّهم يذهبون إلى عبادة الكواكب وتعظيم أقدارها، ومنهم من سمّاها آلهة، وأكثرهم يسمّيها ملائكة، و ردّوا[3] على من أثبت العالم قديماً أو أثبته مفعولاً من هيولى قديمة، [و] قد مضى سلف فيما مضى من الكتاب.

---

١. في الأصل: لا. ٢. في الأصل: من. ٣. والرد (خ ل).

فأمّا إبطال قولهم في عبادة الكواكب: فالأصل فيه أنّ العبادة إذا كانت، إنّما تستحقّ بنعمٍ مخصوصة على ما ذكرنا في الردّ على النصارى، فمن ليس بحيّ ولا قادرٍ كيف يصحّ عبادته؟ ولو كانت النجوم أيضاً حيّة قادرة لم يجز أن يَنعم بما يستحقّ من أجله العبادة؛ لأنّ الجسم لا يقدر إلّا بقدرة، والقادر بقدرة لا يصحّ منه فعل الأجسام والحياة والشهوات، وسائر ما عددناه ممّا يفعله مستحقّ العبادة.

وآكد ما دلّ على أنّ الكواكب غير حيّة ولا قادرة السمع، فإنّ ذلك معلومٌ من دين نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه [وآله] ـ، ولا خلاف بين الأُمّة فيه، وفي أنّ اللّه تعالى هو الذي يصرّفها ويحرّكها، وأنّه لا تصريف لها في نفوسها.

وقد استدلّ أيضاً على أنّها غير حيّة: إنّ فرط الحرارة لايجوز أن يثبت مع الحياة، وأنّ ما كان في الحرارة كالنار لايجوز أن يكون حيّاً؛ لأنّ حرارة النار تفرق البنية، وبتفريقها تبطل الحياة.

وقد علمنا أنّ حرارة الشمس أعظم كثيراً من حرارة النار، بدلالة أنّها تؤثر مع البُعد ولاتؤثر النار مع[1] القرب، وإذا لم تثبت الحياة مع حرارة النار، فأولى أن لاتثبت مع ما هو أشدّ حرارة منها، وإذا لم تكن حيّة فليست قادرة، وكيف تكون النجوم قادرة مع أنّ تصرّفها تجري على طريقة واحدة من غير اختلافٍ؟ ومن شأن القادر أن يختلف دواعيه، ولايجب اتّفاقها، و وقوع أفعاله على نمطٍ واحد، ولولا ما ذكرناه لما انفصل المسخّر من المختار.

ولو سلم أنّها قادرة لم تجز عبادتها، لما ذكرناه من استحالة وقوع ما به يستحقّ العبادة من جهتها على أنّها أجسام، والجسم لايصحّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلّا بالمماسّة، وقد عُلم أنّ الكواكب غير مماسّة لنا، فكيف يفعل فينا؟ وليس يجوز أن نجعل مماسّتها للهواء الذي مماسّنا.

وأيضاً: إنّ شعاعها بنا يقوم مقام المماسّة لنا، وذلك أنّ الشعاع وكذلك الهواء جسمان لطيفان، ولايجوز أن يكونا آلة في فعل الجسم في غيره.

---

١. في الأصل: من.

وليس لأحد أن يقول: لولا أنّها مدبّرة للعالم، لم يجز حدوث كثير من الحادثات فيه بحسب قُربها وبُعدها وحركاتها.

وذلك أنّ هذا لو صحّ على ما فيه من الدعوى، لم يمتنع أن يكون القديم الحكيم تعالى أجرى العادة بأن يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة، لما يعلمه من المصلحة، كما أنّه تعالى قد أجرى العادة بأن يحدث الولد عند الوطيء[1]، ولم يدلّ ذلك على أنّه من فعل الواطي.

فصلٌ
في الكلام على مَن عبد الأصنام من جاهليّة العرب وغيرهم

اعلم أنّ العبادة إذا كانت لاتستحقّ إلّا بالنِّعم المخصوصة؛ لأنّها ضرب من الشكر وكيفية له، والشكر لايكون إلّا على النعم، فمن المعلوم أنّ ما لايصحّ منه النعمة لايستحقّ العبادة، كما لايستحقّ الشكر.

وليس يجوز أن يُعبَد ليقرّب إلى اللّه تعالى على ما حُكى عنهم؛ لأنّ عبادة من ليس بمنعمٍ يقبح، كما يقبح شكره، والقبيح لا يُتقرّب به إلى اللّه تعالى، بل هو أقوى ما يُبعِّد عنه، ولو جاز أن يُعبد تقرّباً إليه.

وليس جَعل الجسم قبلةً والسّجود [إليه] من العبادة في شيء، فلذلك جوّزنا أن يُتّخذ بعض الجماد قبلةً ويصلىٰ إليه، إلّا أنّ ذلك و إن جاز عقلاً، فالعبادة به موقوفة على السمع، كما أنّ الصلاة إلى جهةٍ مخصوصة طريقها[2] الشرع.

---

١. في الأصل: الوط.   ٢. في الأصل: طريق.

باب:

الكلام في العدل

الكلام في العدل

إعلم أنّ غرضنا في هذا الباب، أن نثبت أنّه تعالى لا يفعل القبيح، ولا ما يجري مجرى القبيح من الإخلال بالواجب؛ ليصحّ أنّ أفعاله كلّها حسنة.

والكلام في العدل على هذا متى تؤمّل لم يخرج عن الأفعال وما يتعلّق بها[1] ويرجع إليها، ولهذا وجب أن نبيّن ضروب الأفعال وأقسامها وأحكامها مِن[2] حسنٍ وقبح و وجوب، ويتعلّق بهذه الأحكام النفي والإثبات.

ولمّا كان تنزيهه تعالى عن القبيح، إنّما يتمّ بأن يكون قادراً على ما إذا فعله كان قبيحاً، وجب أن يدلّ على ذلك ويبيّن الوجه الذي لأجله لم يختر فعل القبيح.

وكذلك أيضاً: يصحّ تنزيهه عن إرادة القبيح والإخبار بالكذب بعد أن نبيّن أنّ إرادته وكلامه من فعله، وأنّهما ليسا من صفات ذاته على ما يذهب إليه المخالف.

ولابدّ من بيان أنّ تصرّفنا مُحْدَثٌ من جهتنا؛ لأنّ ذلك متى لم يثبت لم يجب إضافة القبيح والحسن فيما ينصرف فيه إلينا دونه تعالى، ولو أنّه كان من فعله ـ عزّ وجلّ ـ لم يكن إلّا حُسناً و لانتفى عنه القبيح.

---

١. في الهامش: من الإخلال بالواجب، فإنّه عبارة عن ترك فعلٍ واجب فعله.

٢. في الأصل: في.

ويلحق بذلك الكلام فيما عدّه المخالفون واجباً وليس بواجبٍ، كالأصلح وما أشبهه.

والكلام فيما نفوا وجوبه وهو واجبٌ، كاللّطف والعِوض، وبعثة الأنبياء لتعريف المصالح، وما جرى مجرى ذلك.

والكلام في حسن التكليف وشرائطه وصفات المكلّف يلحق أيضاً بذلك؛ لأنّ فيه ما يحسن وفيه ما يجب، وقد ادّعى قوم قبح التكليف في الأصل، وادّعى آخرون وجوبه على بعض الوجوه، فلابدّ من تمييز الصحيح من ذلك من الباطل، ونحن نفصّل ذلك ونرتّبه في أبوابه إن شاء اللّه.

فصلٌ
في أقسام الأفعال

إعلم أنّ الفعل هو ما وُجِد بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت أن تقول: هو ما حَدَث عن قادر، ولهذا لايَعلمه فعلاً[1] إلّا مَن عَلِم ما ذكرناه، ولا يَعلم ما ذكرناه إلّا من عَلمه فعلاً، وإنّما لم نقتصر في عدّه على أنّه المُحْدَث أو أنّه كائنٌ بعد أن لم يكن؛ لأنّ ذلك لا يُنبئ عن تعلّقه بالفاعل، وقد يَعلمه مُحْدَثاً من لايعلمه فعلاً كأصحاب الطبائع وغيرهم.

والفعل ينقسم في الأصل إلى قسمين:

أحدهما: لا صفة له زائدة على حدوثه، كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم، وهذا القسم لايوصف بقبحٍ ولا حسن.

والقسم الآخر: يكون له صفة زائدة على حدوثه، وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون فاعله مُلْجأً إليه، فيخرج من باب ما يستحقّ به المدح أو الذمّ.

والآخر: أن يكون مُخلّى بينه وبينه، وما هو على ذلك على ضربين: قبيح وحسن؛

فما من حقّه /٨١/أن يستحقّ فاعله به الذمّ على بعض الوجوه هو القبيح.

وما من حقّه أن لايستحقّ من فعله الذمّ هو الحسن.

فأمّا القبيح فليس ينقسم في هذا الباب انقسام الحسن، وإن كان ينقسم على وجهٍ آخر

---

١. في الأصل: فعل.

إلى كفر وفسق وصغير وكبير عند بعض الناس.

وأمّا الحسن فله أقسام خمسة:

فأوّلها: ألا يكون له صفة زائدة على حُسنه، ولا يتعلّق بفعله ذمٌّ ولا مدحٌ، وهذا هو المباح في المعنى، وإن كان لا يُسمّى بذلك إلّا إذا علم فاعله أن لا يتعلّق بفعله ذمٌّ ولا مدحٌ، أو دلّ على ذلك من حاله.

وثانيها: أن يحصل للحَسَن صفة زائدة؛ ليستحقّ لكونه عليها من فعله المدح، ولا يستحقّ ما لا يفعله الذمّ، وهذا هو الذي قد يوصف بأنّه ندب ومرغَّب فيه.

وثالثها: ما هو بالصفة التي ذكرناها، ويكون مع ذلك نفعاً موصولاً إلى غير فاعله على وجهٍ مخصوص، فيوصف بأنّه واجبٌ مضيّق، وذلك نحو ردّ الوديعة بعينها، و ردّ عين ما تناوله الغصب.

[**ورابعها:**......[1]].

وخامسها: ما يستحقّه الذم متى لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه، وهذا الوجه المخيّر فيه، وذلك نحو قضاء الدين الذي لا يتعلّق بدراهم مخصوصة، ومثاله في الشرع الكفّارات الثلاثة في الأيمان.

ثمّ الواجب ينقسم قسمة أخرى:

فما كان يختصّ كلّ شخص في نفسه من غير أن يقوم فعل غيره فيه مقامه، فهو الموصوف بأنّه من فروض الأعيان.

وما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله، حتى يكون أداء ذلك الغير له مسقطاً عن هذا الفرض، هو الموصوف بأنّه من فروض الكفايات.

ومثال الأوّل: أكثر [ما] في العبادات من الصَّلاة والصيام وغيرهما.

ومثال الثاني: الصلاة على الموتى، ومواراتهم، والجهاد وما أشبه ذلك.

---

١. لم يرد ذكر للوجه الرابع في الأصل.

فصلٌ

في الدلالة على أنّ في الأفعال ما ليس بحَسَنٍ ولا قبيح

اعلم أنّ في الناس من استبعد ذلك، وادّعى أنّ خلوّ الفعل من القبيح والحسن كخلوّ الشيء من العدم أو الوجود، أو الموجود من القدم والحدوث، والأمر فيه واضح؛ لأنّ ما تجرّد حدوثه لو كان حَسَناً أو قبيحاً لكان المقتضى مجرّد حدوثه، وهذا يوجب قُبح كلّ مُحْدَثٍ، وكذلك إن كان حَسَناً لمجرّد حدوثه يجب حُسن كلّ مُحْدَث، ولم يكن القبيح بأن يكون كذلك أولى من الحَسن، ولا الحَسن بأن يكون كذلك أولى من القبيح للاشتراك في الحدوث الذي جعلوه كالعلّة، وليس هذا ممّا ظنّوه في الوجود والعدم والحدوث والقِدم؛ لأنّ ذلك إثبات ونفي يتقابلان، ولا واسطة بين نفي الصفة وإثباتها على سبيل التقابل، وكون الشيء حَسناً أو قبيحاً يفيد كونه على حكمين، وقد تخلو الذات الواحدة من الحكمين، إذا خلت من أن تكون واقعة على ما يؤثّر في كلّ واحد من الحكمين من الوجوه، وإن استحال خلوّها من نفي الصفة وإثباتها.

وليس لأحد أن يقول: ألا حكمتم فيما لا صفة له زائدة على وجوده بأنّه عبثٌ، من حيث لا غرض فيه؟

وذلك أنّ العَبث هو ما صُرِف من الأفعال عن الوجه الذي من حقّه أن يوقع عليه، وهذا لا يتمّ إلّا مع القصد وممّن هو قاصد، والساهي والنائم يخرج فعلهما عن هذا الوجه، فكيف يكون عبثاً؟

وأمّا مثال ما يخلو من القبيح والحسن من الأفعال، فهو ما تقدّم ذكره من كلام الساهي والنائم، وحركة أعضائه التي لا تتعدّى على غيره؛ لأنّ الكلام إنّما يكون له حكم بالقصد، فلهذا لا يقع من النائم الخبر ولا الأمر ولا سائر أقسام الكلام، وكذلك الحركة إنّما تكون كسباً بأن نجرّ بها نفع أو ندفع بها ضرر، مع ضربٍ من القصد، فأمّا ما لا يفتقر إلى القصد أو الاعتقاد في قبحه أو حسنه فقد يقع قبيحاً أو حسناً من الساهي والنائم، وذلك نحو لطمته لغيره، وانقلابه على ما أفسده من متاعه؛ لأنّ حقيقة الظلم ثابتة في ذلك، ولو أنّه حرّك يده على موضع الجَرب فالتذّ بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسناً، من حيث كان نفعاً، وإن

لم يكن مُنعماً به عليه؛ لأنّ النعمة تفتقر إلى القصد، إلّا أنّه لايستحقّ على القبيح ذمّاً ولا على الحَسن مدحاً؛ لأنّ استحقاق ذلك مشروطٌ بالتمكّن من التحرّز وبالقصد، وهما مفقودان في النائم.

فصلٌ

في ذكر الطريق إلى معرفة القبائح، وبيان ما له يَقبح

قد بيّنّا في حدّ القبيح أنّه ما استحقّ به فاعله الذمّ على بعض الوجوه، وإن شئت أن تقول إذا أردت الشرح والبيان: ما من حقّه إذا وقع من العالم به، المخلّى بينه وبينه استحقّ عليه الذمّ.

وقد يضاف إلى ذلك «إن لم يُعلم مانع»، احترازاً من الصغيرة عند من ذهب إلى التحابط والقبيح، وإن وقع من الطفل والبهيمة ولم يستحقّا به الذمّ، فإنّه ممّا لو وقع من العالم به بصفته لاستحقّ به، فلم يخرج عمّا ذكرناه.

والعلم بقبح القبائح: قد يكون ضرورياً، وقد يكون مكتسباً.

وما يعلم باكتسابٍ على ضربين:

أحدهما: مكتسب غير مُستدلّ عليه،

والآخر: مستدلّ عليه.

فأمّا ما يعلم ضرورة، فهو العلم بالجملة المتناول لما اختصّ بطبعه، مثل العلم بأنّ الظلم قبيح، والأمر بالقبيح وكفر النعمة قبيحان.

والمكتسب الذي لايدلّ عليه، هو العلم بأنّ الضرر المخصوص المعيّن قبيح؛ لأنّا متى علمنا في فعل زيد لعمرو أنّه ظلم، فلابدّ أن يفعل اعتقاداً لقبحه؛ ليدخل في الجملة المتقرّرة في العقل، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لدخوله في الجملة المعلومة ومطالبته لها.

وقد يصحّ أن يعلم أنّ في الفعل بعينه، أنّه على الصفة التي تقرّر في العقل العلم بقبحها اختصّ بها تارةً ضرورة، وتارةً باعتبار واكتساب.

فمثال الضرورة: أن يسمع رجلاً يقول لغيره: اظلم فلاناً ويَضطرّ إلى قصده، فنحن

ضرورة [نعلم] أنّ قوله أمرٌ بالقبيح، وكذلك قد يعلم أحدنا في قتله لمن لايعلمه مستحقّاً للقتل أنّه بصفة القتل[١].

وأمّا العلم باعتبار، فهو أن يشاهد زيداً يؤلم عمرواً، فإذا اعتبرنا وعلمنا قبحه[٢]، كان العلمُ بالقبيح المعيّن لايكون إلّا مكتسباً، كما أنّ العلم بالجملة لايكون إلّا ضرورياً.

فأمّا ما يُعلم قبحه باستدلال، فمثاله الكَذب الذي يجرّ به النفع، أو يدفع به الضرر؛ لأنّ المعلوم باضطرارٍ ما هو قُبح الكَذب الذي لايقع فيه خلاف نفعٍ ولا دفع ضررٍ، فإذا اعتبرنا ما له قبح ذلك، وعلمنا أنّه إنّما قَبح لكونه كذباً لا لتعرّيه من النفع ودفع الضرر، بدلالة أنّه لو قَبح لتعريه لجرىٰ مجرى الصدق في أنّه يجب أن يقبح متى كان كذلك، وكان يجب أن يستويا فيما له يختار الأفعال، ولجاز أن يختار العاقل العالم لحالهما الكَذب على الصدق، متى توصّل كلّ واحد منهما من النفع إلى مثل ما يتوصّل الآخر إليه، كما جاز أن يختار الصدق على الكذب، فلمّا لم يختر ذلك، عُلم أنّ كونه كذباً هو وجه قبحه، فيُحمل عليه كلّ كذب، ويُحكم بقبح الجميع.

فأمّا /٨٢/ الكلام فيما له يَقبحُ القبيح: فالأصل فيه أن نبيّن أنّ القبيح إنّما يختصّ بكونه كذلك، لصفةٍ[٣] فارقت بها ما ليس بقبيح، ثم نبيّن أنّه لابدّ من وجهٍ يقتضي كونه على تلك الصفة، [و] نبيّن ما تلك الوجوه التي[٤] تدلّ على الأوّل، أنّ القبيح إذا كان ممّا يستحقّ به فاعله الذمّ وليس له أن يفعله، وفارق بذلك الحُسن الذي لايستحقّ به الذمّ ولفاعله أن يفعله، فلابدّ من صفة اختصّ بها لأجلها وقعت المفارقة، كما قلنا في من صحّ منه الفعل لمّا فارق من تعذّر عليه.

يوضّح ذلك: إنّ الجنس الواحد قد يفترق في كونه قبيحاً وحسناً، فلو لم يكن القبيح صفةً فارق بها ما هو من جنسه، لم يكن بالقبح أولى منه.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لابدّ من وجه، فهو أنّه إذا ثبت اختصاصه بصفة في كونه قبيحاً، فلابدّ من مقتضٍ لتلك الصفة؛ لأنّه [لو] لم يقتضها مقتضٍ لم يكن بالثبوت أولى من

---

١. في الأصل: المثل.
٢. في الأصل: + و.
٣. في الأصل: لصفت.
٤. في الأصل: الذي.

الانتفاء، ولا بأن يختصّ عنّا أولى من غيرها، ولهذا قلنا: إنّه لابدّ من وجه يجري مجرى العلّة، وإن لم تكن علّةً على التحقيق؛ لأنّ العلّة هي المعنى المُحْدِث الموجب للصفة لغيره، والوجه ما يجب الحكم لأجله وليس لمعنى، فأمّا الشرط فهو ما تقف الصفة أو الحكم عليه ممّا لا يمكن كونه مقتضياً له، ولهذا كان وجود الجوهر شرطاً في تحيّزه لما وقف التحيّز عليه، وكان وجود المُدْرَك وارتفاع الموانع شرطاً في الإدراك، لما وقف الإدراك عليه، ولم يجز أن يكون ذلك يقتضي كون المدرك مدركاً، لانفصاله عنه.

ولم يبق الآن إلّا أن نبيّن الوجوه التي لا تقبّحُ القبائح.

والقبائح على ضربين: عقلي وسمعي.

فالعقلي: يقبح لوجوه[1] معلومة على سبيل التفصيل، نحو كون الظلم ظلماً، والكذب كذباً، ونحو كون الفعل إرادة القبيح، وأمراً بالقبيح و جهلاً و كفراً بالنعمة وتكليفاً لما لا يطاق، إلى ما شاكل ذلك.

والسمعي: وإن لم يُعلم وجه قبحه على التفصيل، فمعلومٌ أنّه إنّما يقبح لكونه مفسدة، ويكون كذلك بأن يؤدّي إلى الإقدام على القبيح، أو إلى الانتهاء عن الواجب، بأنّ[2] يدعو إلى القبيح أو يصرف عن فعل الواجب، إلّا الوجه الذي يختصّ به في نفسه.

واعلم أنّ القبيح لايعلمه قبيحاً، إلّا من عَلم قُبحه إمّا على جملةٍ أو على تفصيل، يدلّ على ذلك إنّا قد نعلم الفعل ولا نعلمه قبيحاً، فمتى علمنا أنّه ظلم أو كفر لنعمة أو غير ذلك من وجوه القبائح، علمنا قبحه لا محالة، فثبت أنّ وجه القبح لابدّ من أن يعلمه مَن عَلم قُبحه.

والقول في القبائح الشرعيّة كذلك؛ لأنّ الحكيم إذا نهى عنها، دلّ نهيه على أنّ لها وجه قبحٍ على الجملة، فمن عرف قبحها بالنهي، لابدّ من أن يكون عارفاً بأنّ لها على الجملة وجه قبح، وليس يجري القبيح و وجه قبحه فيما ذكرناه مجرى المتحرّك، في أنّه قد يعلمه متحرّكاً من لايعلم[3] حركته لا جملةً ولا تفصيلاً، وذلك أنّ العلم بالحكم إذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثّر فيه، فإنّما يحتاج إلى الاستدلال على أنّ ذلك الوجه هو العلّة فيه لا إلى

---

١. في الأصل: بوجوه.　　٢. في الأصل: فأن.　　٣. في الأصل: يعلمه.

إثباته، وإذا تقدّم العلم بالصفة أو الحكم، جاز أن يُطلب علّته بالاستدلال، فمثال الأوّل القبائح، ومثال الثاني المتحرّك وما جرى مجراه.

ولو كان العلم بالحركة مطلقاً، للعلم بأنّه متحرّكٌ، لجرى مجرى القبيح في الحاجة إلى إثباته علّةً ومؤثّراً، لا إلى إثباته في الجملة.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ المقتضى لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه، دون ما يدّعيه المخالف فطريقان:

أحدهما: أن نبتدئ فندلّ [على] أنّ الوجوه هي التي ذكرناها.

والطريق الآخر: أن نقسم ما يمكن أن يُدّعي في ذلك من الوجوه، ثمّ نبيّن فساد ما عدا الذي نذكره منها، ونحن نبيّن الأمرين.

وأمّا الطريقة الأولىٰ: فالذي يدلّ عليها أنّا قد علمنا أنّ العاقل متى علم الفعل ظلماً، علم قبحه وإن لم يعلم شيئاً آخر، ومتى علمه ضرراً مستحقّاً أو مؤدّياً إلى نفع أو دفع ضرر، أو اعتقد بعض ذلك فيه، لم يعلمه قبيحاً، فلو أنّه قبح بكونه ظلماً ما علم قبحه عند تـجرّد علمه بأنّه على هذه الصفة، كما أنّه لم يقبح لحدوثه ولا وجوده ولا لتعلّقه بالفاعل [الذي] لم يعلمه قبيحاً من علمه كذلك، والقول في باب القبائح كالقول في الظلم؛ لأنّ من عرف كون الفعل كفراً للنعمة وجهاً، وتكليفاً لما لا يطاق، لابدّ من أن يعلم قبحه إذا ارتفع اللّبس.

وليس لأحد [أن] يدّعي: أنّ الظلم إنّما قبح لمعنىً يصاحب كونه ظلماً ولا ينفك منه.

وذلك أنّه يؤدّي إلى كلّ جهالة، أو إلى أن يجوز في سائر العلل مثله، حتّى يسوغ لقائلٍ أن يقول: إنّ الحركة ليست هي الموجبة لكون الجسم متحرّكاً، لكن الموجب لذلك معنى يصاحبها ولا ينفك منه، وكذلك القول في جميع الموجِبات.

على أنّ المعنى المُدّعىٰ لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون الظلم هو المحتاج في وجوده إليه، أو هو المحتاج إلى الظلم؟

والأوّل: يؤدّي إلى جواز وجود ذلك المعنى عارياً من الظلم، وكان لا يمتنع وجوده مع العدل مؤثّراً[1] في قبحه.

---

١. في الأصل: مؤثّر.

وإن كان الثـاني: فلابدّ من تجويز وجود الظلم عارياً منه، وهذا يؤدّي إلى أن يكـون الظلم على بعض الوجوه حسناً، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإن قال قائل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه، من أن يكون كلّ عاقل علم الفعل ظلماً علمه قبيحاً، وأنّ العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري، والمجبّرة تخالف ذلك وتثبت من أفعال اللّه تعالى ما هو عندكم بصفة الظلم ويبقى كونه قبيحاً، وكذلك عبّاد بن سلمان[1] فإنّه ينفي الاعراض عمّا يفعله القديم تعالى من الأمراض، وإن اعتقد حُسنه.

وليس لكم أن تدّعوا علينا القول بأنّه تعالى إنّما يُعذّب أطـفال المشـركين بـذنوب آبائهم، أو من حيث عَلم أنّهم يكفرون، فيؤول الأمر إلى أنّ فعله لم تثبت له صفة الظلم.

لأنّا لانقول ذلك ولانعتقده، وعندنا أنّه لا تأثير لذنوب آبائهم في عقابهم، وأنّ تعذيبهم يَحسن ابتداءً، على أنّا نصرّح بجواز تعذيبه أطفال المؤمنين بل للمؤمنين أنـفسهم، وإنّ اعتقادنا حسنة، وكلّ ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح.

قيل له: أمّا الجواب السديد عن هذا السؤال، فهو إنّ العلم بقبح ما له صفة الظلم، على سبيل الجملة التي ذكرناها [و]، وجوبُ حصوله لجميع العقلاء، مرتّبٌ على صفة الظـلم المعقولة من الشاهد، لأنّه متى لم يميّز تلك الصفة على سبيل الجملة لم يـعلم قـبح مـا اختصّ بها، والظلم المعقول في الشاهد هو ما وقع منّا، وتعلّق بنا، وانتفت عنه الوجـوه المذكورة، من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، وكلّ عاقلٍ يعلم قبح ما له هذه الصفات من الضرر، /٨٣/ إلّا أنّ بعضهم ظنّ أنّ لحال الفاعل تأثيراً فيما له يقبح القبيح، فأثبته قبيحاً ممّن ليس بمالك، وغير قبيح من المالك، وهذا غير ممتنع، لأنّه[2] العالم بعلّة الحكم، وأنّها علّة لم تفارق العلم بالحكم، والعلم بوجه القبح وإن كان عـندنا ضـروريّاً عـلى سـبيل الجملة، فلابدّ في العلم بأنّه المؤثّر في القبح من ضرب من الاعتبار والاستدلال، فخلاف المجبّرة على هذا غير قادح فيما ادّعيناه من العلم الضروري، وإنّـما يـتناول مـا يُـعلم بالاستدلال.

---

١. هو عبّاد بن سلمان أو سليمان الضمري (الضميرى، العمرى)، عُدّ في الطبقة السادسة في رجال الاعتزال، و صفه ابن المرتضىٰ بقوله: «له كتب معروفة، و بلغ مبلغاً عظيماً، و كان في أصحاب هشام الفُوطي، و له كتاب يُسمّى الأبواب نقضه أبوهاشم.

٢. في الأصل: فأنّ.

وإذا بيّنّا بما ذكرناه ونذكره، أنّه لا تأثير لحال الفاعل في قبح القبيح، سقطت شبهتهم.

وقول عُبّاد يضاهي قول المجبّرة، وإن خالفهم في ضرب من الاعتلال؛ لأنّه اعتلّ في نفي العوض عمّا يفعله اللّه تعالى من الآلام، بأنّه لو عوّض عن فعله لجاز أن يثبت على خلافه، وخلافه عند التحقيق يرجع إلى تعليل ما له قَبُح الظلم بخلافهم، وما له يفسد قول الكلّ واحدٌ.

وممّا يجاب عن هذا السؤال: هو أنّ المظهر لدفع ما ذكرناه من العلوم بالقبائح، إذا اختصّت بالصفات المعيّنة، لايبلغ في الكثرة إلى حدّ من لايجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلمه باضطرار، وإظهار خلاف ما يبطن، ومن تحقّق هذا الخلاف منهم.

وتفصيله: متى حصلوا كانوا آحاداً يجوز عليهم الإخبار بما يعلمون خلافه، وما استقرّ في العقول كلّها، لايقدح فيه ما جرى هذا المجرى. ألا ترى إنّا لا نُصدّق من أخبرنا عن نفسه بأنّه يعتقد قبح الإحسان الخالص، أو لايعلم ما يشاهده مع التفصيل [و] ارتفاع اللبس، من حيث استقرّ في العقول خلاف قوله، وكذلك ما يقوله المجبّرة، إذا بلغ منهم بالغٌ إلى هذا التفصيل.

وممّا يجاب به أيضاً عن ذلك هو: إنّ القوم لم يرفعوا من فعل كلّ فاعل مفارقة الظلم للعدل، والإحسان للإسائة، لكنّهم اعتقدوا أنّ المرجع بهذا الفرق إلى الشهوة والنفار، فأثبتوا الحكم المعلوم ثبوته ضرورةً، وخالفوا فيما يرجع إليه هذا الحكم، وهذا ضربٌ من التفصيل، يجوز دخول الشبهة على بُعدها فيه.

فإن قيل: وأيّ شيء يفسد ردّهم ذلك إلى الشهوة والنفار؟

قلنا: بأشياء:

منها: إنّ إطعام العسل المحرور ظلمٌ له وإسائة إليه، وإطعامه المرطوب إحسانٌ إليه مع تعلّق شهوته[1] جميعاً بهما، فلو كان الفرق بين القبيح والحسن يرجع إلى الشهوة والنفار لاستوى هذان الفعلان، وقد علمنا اختلافهما في العقول.

وأيضاً: لكلّ فاعل أن يُفصّل بين تصرّفه في مِلكه، وتصرّفه في مِلك غيره، وإن كان

---

١. في الأصل: شهوتها.

منتفعاً بالجميع ومشتهياً له على[1] حدٍّ واحد.

وأيضاً: فإنّ ما يرجع إلى الشهوة والنفار قد يختلف أحوال العقلاء فيه، ولا يختلف في الفصل بين الظلم والعدل، والإحسان والإساءة.

وأيضاً: فإنّ الشهوة والنفار يختصّان المُدْرَكات، والاستقباح يتعدّي إلى غير المُدْرَكات.

وممّا أجبته عن هذا السؤال: إنّ الظلم المعلوم قبحه في العقول هو المعلوم وقوعه، والمجبّرة لم تعلم وقوع ما له صفة الظلم منه تعالى، وإنّما اعتقدوا ذلك، فلهذا جاز أن يجهلوا قبحه ويعتقدوا حسنه.

وهذا الجواب ليس بصحيح؛ لأنّه إذا كان المستقرّ في الجملة قبح ما له صفة الظلم، فلابدّ ممّن اعتقد في فعلٍ من الأفعال له بصفة الظلم ـ وإن لم يكن كذلك على الحقيقة ـ مِن أن يعتقد قبحه، وليس يفتقر في هذا إلى أن يكون عالماً بوقوع ذلك وصفته، بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه. ألا ترى أنّ الكذب العاري من النفع ودفع الضرر لمّا كان معلوماً قبحه، وجب فيمن اعتقد في بعض الأخبار الصدق أنّه بهذه الصفة، أن يكون معتقداً بقبحه، وكذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع خبراً أصلاً أنّه قد أوقعه كذباً، لوجب أن يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته، ولا يراعي في شيء من ذلك أن يكون عالماً، وهكذا القول فيمن اعتقد في بعض الأفعال أنّه إحسانٌ و ـ إن لم يكن كذلك على الحقيقة ـ مِن أن يعتقد قبحه، و في بعض الفاعلين أنّه فاعلٌ لما له صفته الإحسان، وإن لم يكن فاعلاً له.

وممّا يوضّح ما ذكرناه: أنّ العلم بأنّ ما لم يسبق المُحْدِث يجب أن يكون مُحْدَثاً، لما كان مستقرّاً في العقول ـ كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم على الجملة ـ وجب فيمن اعتقد في ذاتٍ أنّها مُحْدِثة، وأنّ ذاتاً أخرى لم يسبقها في الوجود ـ وإن لم يكن لاعتقاده[2] أصل ـ أن يكون معتقداً حدوث الجميع، ولم يؤثّر في وجوب هذا الاعتقاد الثاني أنّ المعتَقد لا أصل له.

---

١. في الأصل: علم.
٢. في الأصل: اعتقاده.

وممّا أجيب به عن ذلك: إنّ المجبّرة لم تنف فيما يفعل القديم تعالى ـ على مذاهبهم ـ من الظلم في العباد كونه قبيحاً، واستحقاق الذمّ به إلى المكتسب دون الخالق، وهذا ممّا يجوز أن يُدخل الشبهة في مثله؛ لأنّ العلم الضروري إنّما يتناول قبح ما له هذه الصفة على الجملة، وأنّ الذمّ مستحقّ بذلك، ولا يتناول أنّه يقبح من كلّ فاعل، بل ذلك مستدلّ عليه.

و هذا غير مستقيم أيضاً؛ لأنّ القبيح إنّما يقبح في العقول من فاعل يستحقّ الذمّ به، و لابدّ من أن يكون حال الفاعل معقولة على الجملة، وهو من تعلّق به و أوجب وقوعه بحسب قصده و دواعيه، وهذا التعلّق بعينه قد اعتقدوه في القديم تعالى على أبلغ الوجوه كلّها و آكدها، فكيف يصحّ مع ذلك أن يعتقدوا حُسنه من جهته؟

على أنّ هذا لايتأتّىٰ فيما يعتقدون أنّه تعالى انفرد به ممّا له صفة القبيح، كتعذيب الأطفال وما جرى مجراه، ويكفي الاعتراض بذلك إن صحّ الجواب عن غيره.

وممّا أجيب به عن ذلك: إنّه غير ممتنع في العلم الضروري، أن يكون اللّه تعالى يحدثه في العقلاء متى خَلوا من الشبهة، فمتى أدخلوها على نفوسهم لم يجز إحداثه فيهم، وعلى هذا يجوز أن تكون المجبّرة صادقة فيما يخبر بها عن نفوسها، و أنّ العلم الضروري بقبح القبائح حاصلٌ لغيرها ممّن خلا من الشبهة.

وهذا ظاهر الفساد؛ لأنّ من كمال العقل عندنا العلم بقبح القبائح، وحُسن الخلق، و وجوب الواجب على الجملة، فمن كان عاقلاً من المجبّرة لابدّ من أن يكون عالماً بذلك، والعلم الضروري لا يُنفىٰ بالشبهة، بل هو مانع منها، فكيف يستقيم هذا الجواب؟

فإن قيل: فكيف قولكم في الخوارج [و] قد استحسنوا /٨۴/ قتل مَن خالفهم، وله على الحقيقة صفة الظلم، وكذلك كثيرٌ من العرب في استحسان الغارات[1] وغصب الأموال؟

قلنا: أمّا الخوارج فإنّهم اعتقدوا أنّ مخالفهم يكفر بخلافهم ويستحقّ القتل، فلهذا استحسنوا قتله، ولو اعتقدوا أنّه بصفة الظلم لم يجز أن يستحسنوه، وقد بيّنّا أنّ الاعتقادات في هذا الباب يتبع بعضها بعضاً، وكذلك أيضاً من استحسن الغارة[2] والغلبة على الأموال من العرب، لابدّ من أن يعتقدوا استحقاق ذلك ببعض الأمور، إمّا بالخلاف أو

١. في الأصل: العاداة. ٢. في الأصل: العاده.

النفي أو الابتداء بالمعاداة والحرب أو غير ما ذكرناه، وكلّ هذا لايقدح فيما قرّرناه من الأصول.

وأمّا الطريقة الثانية: في أنّ القبيح لايخلو من أن يكون إنّما قُبح لما ذكرناه من الوجوه، وهي المبتنية على القسمة، فالذي يُبيّن صحّتها أنّ القبيح لايخلو من أن يكون إنّما قبح لجنسه، أو لحدوثه على وجهٍ سوى ما نذكره من الوجوه، أو لانتفائه، أو لوجود معنًى، أو لانتفاء معنى، أو لأحوال فاعله ـ نحو كونه مُحْدِثاً مملوكاً مربوباً ـ أو لأنّه نَهى عنه وتجاوز بفعله ما حُدّ له، أو لما قدّمناه من وجوه القبح ـ نحو كونه ظلماً وكفراً لنعمةٍ وما أشبه ذلك ونحن نبطل ما عدا ما ذهبنا إليه.

والذي يفسد أن يكون قبيحاً لجنسه: أنّ ذلك يقتضي قُبح كلّ ألم وضرر، وقد علمنا حسن كثير من ذلك.

وليس لأحد أن يدفع تجانس الحَسن والقبيح من الضرر، ويدّعي أنّه لايكون إلّا مختلفاً؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ التماثل بين الذوات لايقع بالقبح ولا الحسن، ولا بكلّ ما يتجدّد في حال الحدوث، وإنّما يتماثل صفات[١] النفس التي يحصل في العدم والوجود، وكيف يدفع مماثلة الحسن القبيح، وقد علمنا أنّ المُدْرِك للكذب[٢] لايفصل بينه و بين الصدق، ويشتبهان عليه كما يشتبه عليه الجوهران والسوادان.

على أنّ نفس الضرر الذي يقع ظلماً، فإنّه[٣] يصحّ حدوثه عدلاً بأن يقارنه بعض ما يُخرج الفعل من كونه ظلماً، فكيف يكون قبيحاً لعينه أو جنسه؟

و بمثل ذلك يبطل القول بأنّه قبيح بوجوده[٤] وحدوثه؛ لأنّه يؤدّي إلى قبح كلّ مُحْدَث موجودٍ، ولو قبح لحدوثه ـ على سوى ما نذكره من الوجوه ـ لم يمتنع أن يقع على بعض الوجوه ـ التي نذكرها ـ نحو كونه ظلماً وكفراً للنعمة إلى ما شاكل ذلك، وإن لم يحدث على ذلك الوجوه الذي أشاروا إليه، فلايكون قبيحاً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولايجوز أن يقبح لانتفائه؛ لأنّ قبحه يختصّ حال الوجود، ويمتنع مع العدم.

ولايجوز أن يقبح لوجود معنى؛ لأنّه كان يجب أن يكون العلم بقبحه يتبع العلم بتلك

---

١. في الأصل: الصفات. ٢. في الأصل: الكذب. ٣. في الأصل: فإن.
٤. في الأصل: بوجودها.

العلّة، إمّا على جملةٍ أو تفصيل، ونحن نعلم أنّه متى علمنا قبحه ـ وإن لم نعلم معنى من المعاني، ولا علّة من العلل ـ [علمنا علّة قبحه] ولأنّه أيضاً كان لايمتنع أن ينتفي ذلك المعنى عمّا يقع ظلماً أو كفراً للنعمة، فلايكون قبيحاً، أو يوجد ذلك المعنى في شكر النعمة والإحسان ومعرفة اللّه تعالى، فيكون الجميع قبيحاً.

وأيضاً: فإنّ الطريق إلى بيان العلل في الأحكام لايتأتّىٰ في القبيح؛ لأنّا إنّما نثبت العلّة بأن يكون الحكم المعلّل يثبت وينتفي، والأحوال واحدة في ثبوته وانتفائه، فيمتنع تعلّقه ببعض تلك الأحوال، فيفتقر إلى تعليقه بأمرٍ منفصل هو العلّة، وهذا يتعذّر في القبيح؛ لأنّ الحكم الذي هو القُبح لايكون ثبوته وانتفائه والأحوال واحدة.

وإذا لم يجز أن يقبح القبيح لمعنىً موجود، فأحرى أن لايكون كذلك لمعنى معدوم!

ولأنّ كلّ معنى معقول قد يوجد ولايخرج الظلم من أن يكون قبيحاً.

ولأنّ المعدوم لايختصّ في حال العدم، ولايتعلّق بغيره، فلو قبح له الفعل مع عدم الاختصاص، لم يكن بذلك أحقّ من غيره، وكان يجب قبح جميع الأفعال.

فأمّا ما يبطل أن يكون أحوال الفاعل مؤثّرة في قبح القبيح، نحو كونه مُحْدِثاً مملوكاً مربوباً، فهو أنّ الأمر لو كان كذلك، لوجب أن تكون أفعالنا كلّها قبيحة، ولايكون بعضها بالقبح أولى من بعض؛ لأنّ المؤثّر في القبح حاصلٌ، واختصاصه بالكلّ اختصاص واحد.

وممّا يبطل أيضاً ذلك: أنّه كان يجب ألّا يعلم قبح الفعل من زيد إلّا من علم كونه مُحْدِثاً مربوباً؛ لأنّ القبيح لايعلم [كونه] قبيحاً إلّا بعد العلم بما له صحّ، جملةً وتفصيلاً على ما تقدّم، وهذا يقتضي ألّا يعرف الدهر به ومن جرى مجراها قبح القبائح.

وأيضاً: فإنّ كون الفاعل مُحْدِثاً مربوباً لا تعلّق به بالفعل، وما يؤثّر في قبح الفعل وحُسنه لابدّ أن يتعلّق به ضرباً من التعلّق، وكيف يوجب ذلك قبح الفعل ويؤثّر فيه، وقد يحصل قبل وجود الفعل ويؤثّر فيه، وقد يحصل قبل وجود الفعل وبعده، ويساوي فيه الجماد والموات، و من مثال وجه القبح أن يتبعه القبيح ولايفارقه.

ولا فرق بين من جعل كون الفاعل مُحْدِثاً وجهاً بقبح الفعل مع ما ذكرناه، وبين من قال ذلك في كونه جسماً أو محلاً.

فأمّا ما يدلّ على أنّ القبيح لم يقبح للنهي: فهو أنّ النهي لو كان علّة في قُبح الفعل، لم يخالف فيه نهينا لنهيه تعالى، وكان يجب أن يكون نهينا موجباً لقبح ما يتناوله، وهذا يقتضي قبح ما ينهى عنه العباد، ويوجب أيضاً أن يكون الشيء حَسناً قبيحاً، بأن يأمر به آمرٌ وينهى عنه ناهٍ، ووجب أن يقبح الإيمان وشكر النعمة والإحسان، ويَنهىٰ عنه تعالى، وكلّ ذلك فاسد.

وليس لهم أن يفرّقوا بين نهيه تعالى ونهينا في اقتضاء قبح الفعل، كما فرّقنا نحن بينهما في الدلالة على قبحه، وذلك أنّ العلّة لجنسها تؤثّر، ونهينا من جنس نهيه تعالى، فيجب أن يؤثّر!.

ألا ترى أنّ الكون المخصوص من فعله، لمّا كان علّة في كون الكائن في جهةٍ مخصوصة، أثّر ما يفعله من ذلك الجنس تأثير ما يفعله تعالى، ولم يختلفا في باب التأثير، والدلالة لا يدلّ لجنسها، وإنّما يدلّ لوقوعها على بعض الوجوه، فلا يمتنع أن يكون نهيه تعالى دالّاً على القبح دون نهينا، من حيث كان النهي دلالة الكراهة، والحكيم لا يكره إلّا القبيح، فلهذا فارق نهيه في الدلالة لنهي من ليس بحكيم منّا.

وليس لهم أن يشترطوا في إيجاب نهيه لقبح الفعل، صدوره من ربٍّ مالك.

وذلك أنّه قد يكون ربّاً مالكاً، ولا ينهى عن الفعل، فلا يكون قبيحاً، فيجب أن يكون النهي هو المؤثّر.

على أنّ علّة الحكم ما جاورته، دون ما تقدّمت عليه، والنهي أقرب إلى القبح من كونه ربّاً مالكاً، ولهذا كان وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرّك متحرّكاً دون وجوده، ولو جاز أن يُشترط ذلك في إيجاب النهي منه، لجاز اشتراطه في سائر العلل، نحو الحركة والعلم وما أشبههما.

وأمّا ما يسأل عنه: من أنّ نهي مالك الدار عن دخولها يؤثّر في قبح الدخول، من حيث كان مالكاً، دون نهي من ليس بمالك للدار؟

والجواب عنه: /٨٥/إنّ نهي مالك الدار إنّما أثّر، من حيثُ دلّ من حاله على أنّه غير راضٍ بالدخول، وأنّه يضرّ به، ونهي غيره ليس له هذا الحظّ، ونهي القديم تعالى عند

مخالفينا بخلاف ذلك؛ لأنّه يؤثّر عندهم في القبح ويوجبه، وليس بدالٍّ على أمر يوجب ذلك والأمر قبح الفعل، ففارق إذن مالك الدار.

وما يدلّ أيضاً: على أنّ القبيح يقبح للنهي، أنّا قد بيّنّا أنّ العلم بقبح القبيح لايفارقه العلم بوجه القبح، إمّا على جملةٍ أو تفصيل، فلو قبّحت الأفعال النهيَ لكان من لايعرف النهي ولا الناهي من الملحدين والبراهمة لايعرف قبح شيء من القبائح، ولايفصل بين القبيح والحسن، والمعلوم خلاف ذلك.

ولو جاز أن يدّعي أنّ من ذكرناه غير عالم في الحقيقة بقبح القبائح، وإنّما يعتقد ذلك، لجاز أن يدّعي مثله في العلم بالفرق بين الأسود والأبيض وجميع المُدْرَكات؛ لأنّ سكون نفس العقلاء إلى الكلّ على أمر واحد، ولجاز أيضاً أن يدّعي فيمن يعرف السمع والنهي مثل ذلك.

وبعدُ، فلو لم يكن هذا الاعتقاد عِلْماً، لم يكن لعمومه سائر العقلاء وجه؛ لأنّ من شأن الاعتقاد الذي ليس بعلم ـ وإنّما يقع عن شبهة وما جرى مجراها ـ ألّا تعمّ العقلاء بأسرهم، ولا وجه يقتضي عموم ما ذكرناه من الاعتقاد، إلّا أنّه من جملة كمال العقل.

وليس لهم أن يقولوا: إنّهم لاختلاطهم بأهل السّمع ما اعتقدوا ذلك؟

لأنّ جميع ما ذكرناه يُسقطه، ولأنّه كان يجب أن يعتقدوا بالاختلاط بأهل السمع تحريم الزنا والخمر، وجميع ما يحرّمه أهل السمع، ولا شيء دلّ على ما ذكرناه من أنّا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية والشرعية، متى شك في النبوّة خرج على طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيّات، ولم يخرج عن الاعتقاد بقبح العقليّات، بل هي ما كان عليه، فلو كان الشرع موجباً للأمرين أو طريقاً إليهما ـ لمكان الشك فيه ـ لشكّك فيهما، وبيّن ما ذكرناه أنّه يجب على هذا القول أن يكون العلم بقبح الظلم وقبح شرب الخمر واقعاً من طريق واحد، وهذا يقتضي أن لايكون أحدهما أجلى من الآخر، كما أنّ الشخصين متى عَلما بالإدراك على وجهٍ واحدٍ، لايكون العلم بأحدهما أجلى من الآخر، وقد علم كلّ عاقل أنّ العلم بقبح الظلم أجلى من العلم بقبح شرب الخمر.

وممّا يدلّ على ذلك: إنّا قد علمنا أنّ من دعانا إلى نبوّته والنظر إلى علمه، وخَوَّفنا من

الإعراض عن ذلك، يعلم وجوب النظر فيما ادّعاه علينا، وقبح الإعراض قبل أن يعلم النبوّة، وعلى هذا الوجه يجب النظر في معرفة اللّه تعالى عند تخويف الخاطر وما جرى مجراه، فكيف يقال: إنّ العلم بقبح القبائح يقف على السمع؟

وأيضاً: لو كان النهي موجباً لقبح القبائح، لوجب أن يكون الأمر مؤثّراً في حُسن الحَسن، وهذا يقتضي أن لا يَحسُن منه تعالى شيء من الأفعال، كما لا يقبح منه شيء، ولا إشكال في كفر من التزم ذلك.

وليس له أن يقول: إنّ حُسن الفعل يكون للأمر وغيره؛ لأنّه يلزم على ذلك أن يكون القبيح أيضاً للنهي وغيره، ولا يعصمهم في نفي القبيح عن أفعاله تعالى قولهم: إنّه غيرُ منهيّ، ولا له أن يقول: إنّ الفعل يحسن منه تعالى لانتفاء النهي، وذلك وجهٌ في حسنه كالأمر؛ لأنّه لا فرق بين هذا القائل وبين من قال: إنّ الفعل يقبح لانتفاء الأمر، كما يقبح النهي، وهذا يقتضي قبح جميع أفعاله تعالى، ويجب أيضاً حُسن فعل الطفل والنائم والبهيمة لانتفاء النهي، ولو حسنت أفعالهم لم يكن لنا منعهم عن كثير منها.

على أنّ انتفاء النهي لو أوجب حُسن الفعل، لم يكن بالحسن من الندب؛ لأنّ تأثيره لا يقتضي هذه القسمة.

وأيضاً: فيجب على هذا القول ألّا يقبح منه تعالى التفرّد بشيء من القبائح، إذا كان غير منهيّ، وهذا يقتضي تجويز الكذب عليه، وتصديق الكذّابين، والأمر بالمفاسد، والنهي عن المصالح، ولا دين يبقى مع تجويز ذلك!

وأيضاً: فقبح القبيح يرجع إلى الفعل، والنهي لا يرجع إليه، فكيف يقتضي قبحه؟

وأيضاً: فإنّ النهي [له] أجزاءٌ كثيرةٌ، ويستحيل في الجملة أن يوجب أمراً واحداً أجزاءً كثيرة[1] يرجع إلى الآحاد دون الجمل.

وأيضاً: فإنّ النهي عن الفعل يختصّ حال عدمه، فكيف يؤثّر في قبحٍ لا يحصل إلّا في حال وجوده وهذا يقتضي قبح المعدوم!

وأيضاً: فإنّ النهي حروف مختلفة، والمختلف من المعاني لا يوجب حكماً واحداً.

---

١. في الأصل: لا الانحاف.

وأيضاً: فإنّ النهي قد يحل الضدّ أو غير محلّ الفعل، فكيف فيه القبح، ولا تعلّق بينهما.

وأيضاً: فلو قَبُح الفعل المنهيّ، لوجب أن يكون المؤثّر[١] هو الحرف الآخر؛ لأنّ ما يقتضي من الحروف لا يجوز أن يكون مؤثّراً، ولو قبح للأخير من الحروف، لقبح لذلك وإن لم يتقدّمه باقي الحروف.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ النهي المؤثّر هو القديم الذي ليس بحروف.

لأنّنا[٢] نبيّن فيما يأتي من الكتاب بعون اللّه، أنّ الكلام لا يجوز أن يكون إلّا حروفاً، وبطلان ما يدّعون من إثبات كلامٍ قديم ليس بحروف.

على أنّ هذا يقتضي أن لا يكون لقبح الفعل مبدأ[٣]، كما أنّ عليه لا ابتداء لها.

وممّا يدلّ أيضاً على أنّ القبيح لا يُقبّح النهي: إنّ ذلك يقتضي ألّا يقع القبيح ممّن ليس بمنهيّ كالصبي والبهيمة، ويجب لو حاول الصبيّ أن يقتل إماماً ونبيّاً لا يُمنع من ذلك، ولا يلزمنا أن ندفعه عنه!

وإذا بطل كلّ قسم عَلّقوا به [في] قبح القبائح، أو أمكن تعلّقه به، صحّ ما ذهبنا إليه في وجه القبح، وأنّ التأثير هو لها دون غيرها؛ لأنّه إذا كان لابدّ من أمرٍ، وبطل كلّ ما يقتضيه القسمة إلّا أمراً واحداً[٤]، فلابدّ من تعلّق الحكم به.

فصلٌ
في ذكر أقسام الأفعال الحسنة وأحكامها ومراتبها

قد تقدّم مِن ذكرنا لما ينقسم إليه الفعل الحسن بما يُغني على تكراره، والطريق إلى أنّ ما يحسن من الأفعال، أو تكون له صفة الندب، أو الواجب [الذي] لابدّ من اختصاصه بصفة، هو ما[٥] أسلكناه في أنّ القبيح يختصّ، فلا معنى /٨٦/ لإعادته.

وقد اختلف فيما له يَحسن الحَسن:

فذهب بعض الشيوخ إلى أنّه يحسن لوجهٍ يقع عليه، كما نقول ذلك في القبيح، غير أنّه يقول: متى اجتمع وجه الحُسن و وجه القبح، في الفعل الواحد، كان الحكم لوجه القُبح.

---

١. في الأصل: المؤثّرة.
٢. في الأصل: لأنّك.
٣. في الأصل: لبيدأ.
٤. في الأصل: أمر واحد.
٥. في الأصل: و.

وقال من تأخّر عن هؤلاء: إنّ الحَسن لايجوز أن يَحسن لوقوعه على وجه؛ لأنّه كان يجب متى اجتمع فيه وجه القبيح و وجه الحَسَن، أن يكون حسناً قبيحاً؛ لأنّ علّة الحكم لايجوز ثبوتها مع انتفاء الحكم، ولايجوز تقليب حكم إحدى العلّتين على الأخرى؛ لأنّ ذلك ينقض كونها علّة، ويجعل من ذهب إلى ما ذكرناه ما له يحسن الفعل ثبوت غرض فيه، وانتفاء وجوه القبح عنه.

والأولىٰ أن يقال: إنّ الحَسن يَحسُن لوقوعه على وجهٍ هو المؤثّر في حُسنه، لكنّه إنّما يؤثّر بشرط انتفاء وجوه القبح؛ لأنّ دخول الشروط بالنفي والإثبات، مع ما في أحكام الأفعال غير منكرٍ، وإنّما جعلنا الوجه الذي يقع عليه الفعل هو المؤثّر في حُسنه؛ لأنّه هو الذي يخصّه، وجعلنا النفي شرطاً؛ لأنّه لايخصّ الفعل، وجرى ذلك مجرى ما يقوله فيكون الحيّ حيّاً، واقتضائه كون المُدرَك مُدْرَكاً، بشرط انتفاء الموانع.

والعلم بكون الشيء حَسَناً وندباً و واجباً، قد يكون ضروريّاً على الجملة، ويُعلم فيما اختصّ بالصفة المذكورة المؤثّرة في كونه ندباً أو واجباً، أنّه كذلك باكتساب، وهذا كعلمنا باضطرار على الجملة؛ فإنّ الإحسان الخالص له صفة الندب، وأنّ ردّ الوديعة واجب، وكذلك شكر النعمة وقضاء الدين، فمتى علمنا في الفعل المعيّن أنّه بصفة الإحسان، علمنا حُسنه، وأنّ له صفة الندب باعتقادٍ يفعله يطابق الجملة المتقرّرة في العقل، وكذلك متى علمنا في الفعل له شكر النعمة و ردّ الوديعة، فعلنا اعتقاداً لوجوبه، ويكون ذلك الاعتقاد علماً، لأجل الجملة المتقرّرة في العقل، وهذا قد تقدّم شرحه عند بياننا[1] الطريق إلى معرفة القبائح، وما يُعلم بالسمع وجوبه أو كونه ندباً يدخل فيما ذكرناه، ويجري مجرى ما يعلم بالسمع قبحه؛ لأنّ الحكيم إذا أوجب شيئاً علم أنّه لابدّ من وجه وجوب على الجملة، فإن كان الفعل ممّا إن كان واجباً فلوجه تعيّنه، يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه بإيجاب الحكم[2]، وعلم وجوبه مطابقة ما في العقل، وإن كان ممّا يجب لوجوه شيء، عُلم أنّه لابدّ من ثبوت بعضها فيه.

وقد قيل: إنّ في الواجب ما يحمل بالاستدلال على غيره، كنحو حمل التوبة في

---

١. في الأصل: بيانا. ٢. في الأصل: الحلم.

الوجوب على الاعتذار، فيما جرى مجرى ما ذكرناه في الكذب، المختصّ بنفعٍ أو دفع ضرر، إذا حُمل في باب القبح على الكذب العاري من ذلك.

والطريق إلى أنّ الواجب وجميع ضروب الأفعال الحسنة، لم يكن كذلك لجـنسها و وجودها، أو وجود معنىً، أو عدم معنى، أو للأمر، أو لأحوال فاعلها، وأنّها إنّما كانت كذلك الوجوه التي تعلّق عليها الأحكام نحو كونها إحساناً.

وأيضاً: فإنّ شكر النعمة إلى ما شاكل ذلك، هو ما بيّنّاه في باب الكلام في القبائح، فلا معنى لإعادته.

وكذلك الكلام في أنّ من علم وجوب الفعل وكونه ندباً، فلابدّ من أن يكون عالماً بما له كان كذلك، إمّا على جملةٍ أو تفصيل.

فصلٌ

في بيان أنّه تعالى قادرٌ على ما لو وقع لكان قبيحاً

الذي يدلّ على ذلك أنّ كون القادر قادراً، إنّما يتعلّق لأحداث الأجناس، وكونه قبيحاً لا مدخل له فيما يتعلّق به القدرة. ألا ترى أنّه قد يكون قبيحاً لانتفاء أمورٍ، إمّا من جهته أو جهة غيره؟ نحو الظلم الذي يقبح، لانتفاء المنع ودفع الضرر والاستحقاق، فمن قـدر على الجنس، قدر أن يُوجده وإنْ خلا ممّا ذكرناه؛ لأنّ خلوّه لا يُغيّر حال القادر، وكيفُ يُغيّره وكونه ظلماً لا تعلّق له بأحوال القادر زائدة على كونه قادراً، حتى يصحّ أن يقال: إنّه تعالى ليس على تلك الأحوال، وإنّما المرجع به إلى انتفاء أمور لا تتعلّق القدرة بها.

وأيضاً: قد ثبت أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضدٌّ، وهو تعالى قادرٌ على أن يفعل فينا العلم به تعالى وبصفاته، فيجب أن يكون قـادراً على ضدّ ذلك وهو الجهل القبيح، وكذلك هو قادرٌ على خلق الشهوات في أهل الجنّة لما يدركونه، فيجب أن يكون قادراً على خلق النفار بدلاً من ذلك، وهو ظلمٌ قبيحٌ.

وأيضاً: فقد ثبت أنّ القادر على الشيء، يجب أن يكون ممّن يصحّ أن لا يفعله، ليخرج من حكم المضطرّ ومَن ليس بقادر، وهو تعالى قادرٌ على إثابة المطيع وإعادته، فـيجب

أن يكون قادراً على أن لايفعل ذلك، وترك فعل الواجب كالقبيح ممّا هرب منه المخالف.

وأيضاً: فقد ثبت كونه تعالى قادراً على تعذيب مستحقّ العذاب، كالكافر وغيره مـا لم يتب، فإذا تاب يجب أن يكون على ما كان عليه من كونه قادراً على عقابه، وما يقع بعد التوبة هو الظلم القبيح.

وإنّما قلنا: إنّ التوبة لا يُخرجه من كونه مقدوراً لها، لو أخرجته من المقدور وأحالت وجوده، لاشترك كلّ القادرين في ذلك، ولجرت التوبة مجرى وجود المقدور، أو يقتضى وقته، أو وجود سببه، أو يقتضي وقت سببه.

وأيضاً: فإنّ القادر بنفسه أو كرهاً. فيما لايتعلّق به من القادر بقدرة، ولهذا قد[1] [يوجد] أجناسٌ يَقدر عليها، ولم يتناه مقدوره من الجنس الواحد وبالوقت والمحلّ، قادراً عليها؛ لأنّ حاله لم يزد في ذلك [و] لم ينقص، سواء رجع كونه قبيحاً قادراً إلى جنس أو ضرب أو وجه، وهذا يقتضي كونه قادراً على ما لو وقع لكان قبيحاً؛ لأنّ القادر بقدرة يقدر على ذلك.

وأيضاً: فليس يخلو القبح من أن يكون جنساً مخالفاً للحَسَن، أو يكون الجنس واحداً و يرجع القبح إلى ضروب الجنس:

والأوّل: يقتضي كونه تعالى قادراً عليه؛ لأنّه من حيث كان قـادراً لنـفسه يـجب أن يقدرعلى جميع الأجناس.

فإن كان الثاني: فمن شأن القادر على الجنس أن يقدر على كلّ ضروبه والوجوه التي يقع عليها، وألّا يقع في ذلك اختصاص بين القادرين، وإن كان في القدر على الأجناس اختصاص، وكلّ ذلك يصحّح كونه تعالى قادراً على ما لو وقع لكان قبيحاً.

وأقوى ما تعلّق به النظّام ومن وافقه في نفي كونه تعالى قادراً على القبيح قولهم إنّ[2] إثباته قادراً على ذلك، يقتضي جواز وقوعه منه، فإذا عُلم أنّه تعالى لايفعله، كـان ذلك دلالة على أنّه ليس بقادرٍ عليه، كما أنّ الجمع بين الضدّين لمّا لم يكن مقدوراً، لم يجز وقوعه.

---

١. في الأصل: قدر.
٢. في الأصل: أو.

وقولهم أيضاً: لو كان الظلم في مقدوره، لكنّا متى قدّرنا وقوعه، لايخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون دالّاً على كونه جاهلاً أو محتاجاً، أو لايكون دالّاً على ذلك؟

فإن دلّ على ما ذكرناه، وجب /٨٧/ كونه تعالى على إحدى هاتين الصفتين. ألا ترى أنّ أحدنا متى وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنّ زيداً في الدار، وجب أن يكون زيد في الدار؟

وإن كان لايدلّ الظلم منه على ما ذكرناه، وجب أن لايدلّ وقوع الظلم الواقع من أحدنا على أنّه جاهلٌ أو محتاجٌ.

وليس لأحد أن يمتنع من الجواب عن ذلك، بأنّه يدلّ أو لايدلّ؛ لأنّه نفي وإثبات بلا واسطة بينهما، ولا له أن يقول: إنّ النفي والإثبات إذا لم يتقابلا[1] يرجعا إلى أمر واحد؛ لأنّ الظلم المقدّر وقوعه لايخلو لو وقع ونظر ناظرفيه، بأن يُفضي نظره إلى العلم بأنّ فاعله محتاجٌ أو جاهل، أو لايُفضي إلى ذلك، فبان [أنّ] النفي والإثبات هاهنا متقابلان و راجعان إلى ذاتٍ واحدة.

والجواب عن الشبهة الأولى: إنّا لا نقول: إنّ القبيح منه تعالى جائز، وإن كان قادراً عليه؛ لأنّ لفظة «الجواز» حقيقة في الشكّ، وإن استعملت في غيره، وإذا علمنا بالدليل القاطع أنّه تعالى لايفعل القبيح، لم يطلق من الألفاظ ما يقتضي الشك في ذلك، فإنّما استعملت لفظة «الجواز» [في] الصحّة التي معناها نفي الاستحالة؛ لأنّه كان يؤدّي إلى صحّة إطلاق القول بأنّ اللّه تعالى يجوز أن يكون عالماً، وأنّ النبيّ ـ صلّىٰ اللّه عليه وآله وسلّم ـ يجوز أن يَكْذِب، ولما ذكرناه أخيراً يفسد أن يكون معنى «الجواز» معنى القدرة.

فأمّا إطلاق القول بأنّ القبيح صحّ منه، فإنّا نجيب السائل عن ذلك:

بأنّك إن أردت بالصحّة القدرة، فهو يصحّ منه.

وإن أردت الجواز، فأمّا نمنع منه لما تقدّم، وليس يجب إذا علمنا بالدليل في بعض الأفعال أنّه لايقع، وامتنعنا من جواز وقوعه والشك في ذلك من حاله، أن نقضي بأنّه غير مقدور، ولأنّ هذا يقتضي أن يكون غير قادر على ما علم أنّه لايفعله، ولوجب أن تكون

---

١. في الأصل: + و.

الملائكة والأنبياء لايقدرون على المعاصي من حيث علم أنّهم لايـفعلونها، وأن يكـون الملجئ إلى الفعل لايقدر على خلافه.

على أنّ كون بعض الفاعلين ممّن لايفعل أبداً القبيح ولايختار إيـجاده، و لو أوجب كونه غير قادرٍ عليه، لوجب متى عَلمنا أنّ أحدنا لايختار القبيح في وقتٍ واحدٍ و أوقات قصيرة، ألّايكون قادراً عليه؛ لأنّه ما اقتضى خروج القادر من كونه قادراً لايختلف، طال وقته أو قصر، كسائر ما تقدّم ذكره من وجود المقدور وتقضّي وقته. وعلى هذا صحّ كون القادر قادراً على الضدّين، وإن لم يصحّ أن يفعلهما معاً.

فأمّا ما اعترضوا به من الجمع بين الضدّين، فانّا لم ننف كون ذلك مقدوراً، من حيث لم نُجِز وقوعه، من حيث علمنا[1] استحالته في نفسه.

والجواب عن الشبهة الثانية: إنّ العبارات قد تدخلها الصحّة والفساد، وما عُلم بالأدلّة لايجوز أن يدخله الفساد، فيجب فيما دلّت عليه الدّلالة أن نـجتنب مـن العـبارات مـا يقتضي فساده، فلو قلنا: إنّ وقوع الظلم منه تعالى يدلّ على جـهله أو حـاجته، لوجب أن يكون على إحدى هاتين الصفتين، وإن لم يفعل الظلم، وما علمناه من كونه عالماً غنيّاً يمنع من ذلك، وإن قلنا: إنّه لايدلّ، نقض هذا القول دلالة الظلم في الشاهد على جـهل فاعله أو حاجته.

وإن قلنا فراراً من ذلك: إنّه غير قادر على الظلم، نقض ما علمناه بالأدلّة من كونه قادراً على ذلك، فاقتصرنا على القول بأنّ الظلم لو وقع منه لكان ظالماً ولاستحقّ الذمّ؛ لأنّ ذلك كالموجب عن الظلم، ولايؤدّي إطلاقه إلى نقض الأدلّة.

ولابدّ لمن سأل عن ذلك من التعويل على مثل جوابنا، إذا سأل عن المَلَك إذا فعل ما يقدر عليه من المعصية، هل يكون خبره تعالى عن أنّه لايفعلها صدقاً ودلالة أو لايكون؟

فإن قيل: إنّه دلالة على أنّه لايفعل، وقد فعل!

وإن قلنا ألايكون دلالة، فإنّه[2] أيضاً فاسد.

وكذلك إذا سأل عن القديم تعالى أو[3] علم خلاف ما علم أنّه يفعله، لكان يخرج من

---

١. في الأصل: علمت. ٢. في الأصل: فإن. ٣. في الأصل: لو.

كونه عالماً، أو يكون على ما كان عليه من العلم.

أو سَئل عن الرسول عليه السلام، أو[1] خَبّر أنّ بعض الدور لاتدخلها امرأة، فقال : و لو دخلتها امرأة لكان دخولها مكذّباً لخبره، ومبطلاً لعلمه، أو موجباً لكون المرأة رجلاً.

ولهذه المسائل [وجوهٌ]كثيرة، ولابدّ فيه من جوابنا، والامتناع عن الجواب ممّا ينقض المعلوم، وهذا هو جواب أبي علي.

وممّا يوضّحه ويكشف عن معناه أنّ الأمر المقدّر ينقسم على وجهين؟

فمنه ما يكون الإخبار عنه بالتقدير مفيداً فيه [أو] في غيره، فما أفاد في نفسه صحّ الجواب عنه بالنفي أو الإثبات، وما يفيد في غيره يجب أن يتأمّل حاله، ويجيب بما يطابق حاله، ويمتنع ممّا لايطابق.

فمثال الأوّل: وهو المفيد في نفسه، أن يقال: أتجيزون وصف زيد بالقدرة، على أن يفعل اعتقاداً؛ لأنّ السماء تحته، أو لاتجيزون ذلك في جوابنا جوازه؛ لأنّ الاعتقاد لايفيد في الغير أنّ معتقده على ما هو به؟

ولو قال بدلاً من ذلك: أفتصفونه بالقدرة على أن يفعل علماً بأنّ السماء تحته؟

لامتنعنا من حيث كان العلم يفيد في المعلوم [أن] يقتضي تعلّقه بالشيء على ما هو به.

فأمّا القسمة بالنفي والإثبات،[2] إنّما يصحّ في الأمور المعلومة الثابتة، فأمّا ما ليس بثابتٍ ممّا يقدر، فقد يقدر على وجه يجري فيه مجرى الثابت المعلوم.

وربّما قُدّر على وجهٍ لايلحق بالمعلوم في صحّة القسمة بالنفي والإثبات؛ لأنّ ما يقدره يختلف حاله بحسب ما يلحق به ويضمّ إليه من الكلام، فالتقدير المجرّد يجري مجرى الثابت المعلوم، كقولنا للكلابي، لو كان للّه تعالى علمٌ لوجب أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإن كان موجوداً وجب أن يكون قديماً أو مُحْدَثاً.

وإنّما لحق هذا المقدّر بالثابت من حيث تجرّد عن أمر تغيّر عن حاله، فأمّا إذالم يتجرّد التقدير، لم يمتنع أن يكون النفي أو الإثبات فيه متعذّراً، لما ضممناه إليه في الكلام. ألاترى أنّا نقول في الجوهر الموجود أنّه في كلّ حالٍ لايخلو من جواز كونه في جهةٍ بدلاً من

١. في الأصل: لو.
٢. في الأصل: + و.

غيرها، أو أن يكون ذلك غير جائز عليه، فيوجب أمّا النفي أو الإثبات لتقابلهما، وكذلك لو قدّرنا في الجوهر المعدوم الوجود، لكانت هذه القسمة صحيحة فيه؛ لأنّا قدّرنا تقديراً مجرّداً خالياً ممّا يمنع من دخول النفي والإثبات.

فلو قيل لنا: فلو كان الجوهر الموجود قديماً، لكانت القسمة التي ذكرتموها تصحّ فيه؟

لامتنعنا، من حيث أنّا متى قلنا: يجوز كونه في كلّ حال في جهةٍ بدلاً من الأخرى، نَقض ذلك كونه قديماً؛ لأنّ القديم لايجوز أن يتردّد فيما لم يزل بين صفتين ضدّين، وإن قلنا:/٨٨/ لايجوز، نقض ما علمناه من أنّ التحيّز يُصحّح كون الجوهر في الجهة بدلاً من الأخرى، وإنّما فارق هذا التقدير لما تقدّم، من حيث تجرّد [عن] الأوّل، وانضمّ إلى الثاني ما يمنع من الجواب فيه بالنفي والإثبات، وعلى هذا يصحّ ما قدّمناه من الامتناع من الجواب في دلالة الظلم؛ لأنّه تقديرٌ بني على ما لايمكن معه النفي ولا الإثبات على ما تقدّم كشفه.

وقد كان أبو هاشم يختصّ بجواب آخر عن هذا السؤال فيقول:

لايجوز القول بأنّ الظلم لو وقع منه تعالى لدلّ على جهله وحاجته؛ لأنّ ذلك تعليقٌ للمحال الذي هو الجهل والحاجة، والجائز[1] هو وقوع الظلم، ولايجوز القول بأنّه كان لايدلّ؛ لأنّه تعليق للمحال، وهو رفع دلالة الظلم متى كان الأوّل مستحيلاً، فالجائز هو وقوع الظلم، ومن شأن ما تعلّق بغيره إذا كان القصد به الإخبار لا الاعتبار والنفي، أن يكون له ثاني متى كان الأوّل، وإذا كان الثاني مستحيلاً، كونه على كلّ حالٍ ـ وقع الأوّل أم لم يقع ـ لم يجز تعليقه به على جهة الإخبار؛ لأنّ فائدة التضمّن والتعليق يبطل، ولهذا لايصحّ قول القائل «لو دخل زيدٌ الدار لصار السواد بياضاً»، وتعليق الشيء بغيره على جهة الإخبار يخالف ذلك؛ لأنّه يصحّ القول للمجبّرة بأنّ القديم تعالى لو فعل القبيح لكان جاهلاً أو محتاجاً، لأنّ الغرض بذلك نفي فعل القبيح عنه، كلما انتفت الحاجة والجهل، وقد تعلّق على هذا الوجه الضدّ المحال للمحال.

فنقول: لو جاز وجود ما لايتناهى في الماضي لجاز في المستقبل، وأن يبتدئ أحدنا

---

١. في الأصل: + و.

فيفعل فعلاً بعد أن يفعل ما لايتناهى، والغرض بذلك نفي الأمرين، وكذلك يجوز على جهة النفي والتبعيد تضمين الجائز بالمحال، كقوله تعالى: ﴿وَلا يَدْخُلُوْنَ الجنّةَ حَتّى يَلِجَ الجَمَلُ فِي سَمِّ الخِياطِ﴾ [١] وكلّ ذلك مفارقٌ تعليق الشيء لغيره على جهة الإخبار.

وممّا يُجاب به عن السؤال أن نقول: لو وقع الظلم منه تعالى، لما كان يدلّ على جهل ولا حاجةٍ فيه تعالى؛ لأنّ الظلم إنّما يدلّ على أحد الأمرين، متى علمنا أنّ الغنيّ العالم لايختاره، فإذا قدّرنا وقوعه من عالمٍ غنيّ، فقد أخرجناه من كونه دالّاً، و جرى هذا القول مجرى من قال لنا: «لو ظهرت المعجزات على يد الكذّابين أكانت تكون دلالة على صدق من ظهرت عليه»؟ فالجواب أنّها حينئذٍ لاتدلّ على الصدق.

ولأنّها إنّما تدلّ على ذلك متى علمنا من حالها أنّها لا تظهر على الكذّاب، فإذا قدّرنا ما يخالف ذلك، فلابدّ من الجواب بأنّها لاتدلّ؛ لأنّ الجواب إنّما يكون بحسب السؤال، فكذلك إنّما نقول في المحكم من الأفعال، إنّه دلالة على أنّ فاعله عالم، متى علمنا أنّه لايظهر من [غير] العالم، فلو قال لنا قائلٌ: «فلو ظهر المحكم ممّن ليس بعالمٍ، لكأن يكون دلالة على علم فاعله»؟ لكان الجواب أنّه لايكون دلالة بهذا التقدير.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن يُنتقض دلالة الظلم على الجهل والحاجة؟

لأنّ ذلك لايُلزم، من حيث أجبنا بأنّه لا،يدلّ بتقدير ليس يقتضي إخراجه عن كونه دلالة.

وإذا سألنا عنه سؤالاً مطلقاً غير مقدّر بما ينقض دلالته، و قلنا: إنّه دالّ، كما أنّ من سأل عن المعجِز هل يدلّ على صدق من اختصّ به؟ فلابدّ من الجواب بأنّه دالٌّ.

وإن كان إذا سأل عن هذا الوجه المتقدّم فقيل: فلو ظهر على الكذّاب؟

لكان قد أجاب بأنّه لايدلّ، ولم ينقض ذلك دلالة المعجِز على الصدق!

وهذا جواب أيضاً واضح.

وإذا كنّا قد ادّعينا في هذا الفصل أنّه تعالى قادرٌ على جميع أجناس المقدورات، فلابدّ من الدلالة على ذلك.

---

١. سورة الأعراف: ٤٠.

فصلٌ

في أنّه تعالى يَقْدِر على كلّ جنسٍ من المقدورات

لنا في هذا الباب طريقان:

أحدهما: أنْ[نبيّن على سبيل الإجمال] دلالة على أنّه تعالى قادر على كلّ الأجناس في الجملة.

والطريق الآخر: أن نبيّن على سبيل التفصيل والتعيّن، أنّه تعالى قادرٌ على كلّ جنس منها.

والذي يبيّن الطريقة الأولى: أنّه قادرٌ، وما اقتضىٰ تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعضٍ غيرُ ثابت فيه؛ لأنّ الذي يقتضي تخصيص الأجناس هو القدرة، كما أنّ الذي يقتضي اختصاصها في التعلّق بجزء واحد، والوقت والمحلّ والجنس واحد، هو كونها قدرة، وإلّا فالقادر من حيث كان قادراً لا يقتضي الاختصاص بجنسٍ دون جنس، كما لا يقتضي الاختصاص بقدر دون قدر، ولهذا قَدر القادر منّا في الوقت والمحلّ الواحد من الجنس الواحد، على الأجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره، وفارق في ذلك القدرة التي تختصّ على الشروط التي ذكرناها بالجزء الواحد.

وإذا ثبت أنّه لا مقتضي لذلك في الأقدار والأعداد، وجب أن يقدر على كلّ جنسٍ، كما وجب كونه قادراً على ما لا نهاية له من الأعداد.

والذي يبيّن صحّة هذه الطريقة: إنّ حال القادر لنفسه أقوى من حال القادر بقدرة، ولهذا قدر على ما لا يتناهى من الجنس الواحد، والوقت والمحلّ واحد، وقدر على أجناس لا يقدر عليها القادر منّا، وإذا كانت له المزية علينا، وجب أن يكون قادراً على أجناس مقدوراتنا.

يوضّح ذلك: إنّ القُدر كلّها مشتركة في التعلّق بأجناس مخصوصة، ولا يصحّ اختلاف حالها في ذلك، وقد ثبت أنّه تعالى قادرٌ على بعض الأجناس التي يتعلّق بها القدر، فيجب أن يكون قادراً على سائر الأجناس التي يتعلّق بها القدر؛ لأنّ حاله تعالى إن لم تزد على حالها لم تنقص.

وأمّا الطريقة الثانية: فالذي يبيّنها أنّا قد علمنا أنّ أجناس المقدورات على ضربين:

أحدهما: يختصّ هو تعالى بالقدرة عليه، ولايدخل تحت قدر العباد، وهذا ممّا لا شبهة فيه؛ لأنّه لو لم يكن مقدوراً له تعالى والعباد لايقدرون عليه، لخرج من أن يكون مقدوراً في نفسه.

والضرب الآخر: هو ما يقدر العباد على جنسه، وفيه الشبهة، ونحن نبيّن أنّه تعالى قادر عليه جنساً.

أمّا الأكوان: فلابدّ من كونه تعالى قادراً عليها، لقدرته على الجواهر المضمّنة وجودها، و ألّايصحّ أن يوجد الجواهر[١] إلّا بأن يوجد الجوهر، و يفعل بعض القادرين منّا الكون فيه،وذلك أنّ كلامنا في أوّل جسمٍ يخلقه اللّه تعالى؟

وهذا السؤال لايتأتّىٰ فيه، على أنّ القادر بقدرة لايصحّ أن يفعل الكون في غيره إلّا متولّداً عن الاعتماد، والاعتماد إنّما يولّد الكون في غير محلّه، بشرط تقدّم مماسّة محلّه لمحلّ الكون، بدلالة أنّ المماسّة لابدّ منها حتى يتولّد الكون عن الاعتماد، فأمّا أن يكون شرطاً في وجود الكون، أو توليد الاعتماد ـ ولو كانت شرطاً في وجود الكون ـ لما صحّ وجوده في الجزء المنفرد /٨٩/، فيجب أن يكون شرطاً في كون الاعتماد مولّداً، وقد علمنا أنّ الاعتماد يجوز عدمه في الثاني مع حصول مسبّبه، فبطل أن يكون مماسّة محلّ الاعتماد لغيره في حال التوليد هي الشرط، وثبت أنّ المماسّة تجب حصولها في الابتداء بين محلّ الاعتماد ومحلّ الكون، وهذا يقتضي مماسّة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم.

على أنّ من جعل الشيء على صفته، يجب عن علّةٍ، فلابدّ من كونه فاعلاً لتلك العلّة؛ لأنّ معلول العلّة لاينفصل منها، فمن أوجد الجوهر في جهةٍ، لابدّ من أن يكون هو الفاعل، لما به يكون في تلك الجهة، وهذا واضحٌ.

وإذا ثبت أنّه تعالى قادرٌ على الكون، لكانت الأكوان متضادّة ومتماثلة، وقد صحّ أنّ القادر على الشيء قادرٌ على مثله وضدّه في الجنس، فيجب أن يكون تعالى قادراً على جميع أجناس الأكوان.

---

١. في الأصل: الجوهر.

فأمّا التأليف: فيجب تعالى كونه قادراً على جنسه من وجهين:

أحدهما: إنّ أوّل حيّ خلقه اللّه تعالى، لابدّ أن يكون تأليفه من فعله؛ لأنّ لا قادر سواه.

والوجه الثاني: إنّه إذا قَدر على الكون والكون يولّد التأليف، ومن شأن القادر على السبب أن يكون قادراً على المسبّب، فيجب أن يكون قادراً على التأليف من حيث قدر على سببه، وبهذا يُعلم أنّه تعالى قادرٌ على الألم واللذّة؛ لأنّ الكون يولّدهما.

وأمّا الاعتمادات: فيجب أن يكون تعالى قادراً عليها؛ لأنّها تولّد الأكوان، ومِن حقّ القادر على الشيء على جهة الابتداء أن يقدر عليه على جهة التوليد، وكما أنّ من قدر على السبب أن يقدر على المسبّب، وكذلك يجب فيمن قدر على المسبّب أن يقدر على السبب.

وأيضاً: فإنّ الرطوبة مضمن وجودها بوجود الاعتماد اللازم سفلاً، فلايخلو أوّل حيّ يخلقه اللّه تعالى من ذلك، فيجب أن يكون هذا الاعتماد مقدوراً له، والقادرُ على الشيء يجب أن يكون قادراً على الأصوات والحروف؛ لأنّها يتولّد عنه إذا كان على وجه المضادّة، وإذا قدر على الحروف، فهو قادر على الكلام؛ لأنّ ذلك ليس بأكثر ممّا له نظامٌ مخصوص من الحروف، ويجب أن يكون قادراً على جنس الكلام ونوعه، سواءً قيل: إنّه متضادٌّ أو لم يقل ذلك فيه.

فأمّا الاعتقادات والعلوم: فيجب كونه تعالى قادراً عليها؛ لأنّه المختصّ بخلق كمال العقل، وسائر العلوم الضروريّة فينا؛ ولأنّ معارف أهل الآخرة ـ على ما سندلّ عليه بمشيّة اللّه ـ لا تكون إلّا ضروريّةً من فعله تعالى.

وإذا ثبت كونه قادراً على هذه العلوم، وجب أن يكون قادراً على جنس الاعتقاد؛ لأنّ كلّ من قَدر على إيجاد الشيء على وجهٍ زائد على الوجود، كان قادراً على مجرّد إيجاده، ويجب أن يكون قادراً على الجهل؛ لأنّ القادر على الشيء قادر على ضدّه، والعلوم وإن كانت أجناساً مختلفة، من حيثُ كان الاعتبار في تماثلها التعلّق المخصوص، فالكلّ نوعٌ واحد لاشتراكه في قضيّة واحدة، ومن حقّ القادر على الشيء أن يكون قادراً على نوعه، كما يجب ذلك في الجنس والضدّ.

وإن كان السهو معنًى، فيجب أن يكون جلّ وعزّ قادراً عليه لأمرين:

أحدهما: إنّ العباد لايجوز أن يقدروا عليه.

والآخر: لأنّه قادر على العلم الذي هو ضدّه.

فأمّا الظنّ: إن كان من جنس الاعتقاد ـ كما ذهب إليه أبو هاشم ـ فيجب أن يكون مقدوراً له من حيث كان قادراً على الاعتقادات.

وإن كان جنساً يخالف الاعتقاد، وجب أن يكون تعالى قادراً عليه؛ لأنّه على هذا المذهب ضدّ العلم، والقادر على الشيء قادر على ضدّه.

فأمّا النظر: فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه، من حيثُ كان قادراً على أن يحدث فينا العلوم، و في العلوم ما يصحّ أن يتولّد عن النظر، ومن قدر على إيجاد الشيء مبتدأً، صحّ أن يوجده متولّداً، إذا كان ممّا يصحّ أن يقع كذلك.

فأمّا الإرادة: فيجب أن تكون مقدورة له؛ لأنّ ما يفعله العالم لابدّ من أن يريده، إذا لم تكن إرادة، ولأنّ التكليف لا يتمّ إلّا بالإرادة، ولأنّ الثواب لايكون كذلك، إلّا بأن يقصد به وجه التعظيم.

وإذا ثبت أنّه قادرٌ على الإرادة، وجب أن يكون قادراً على سائر أجناسها، لأنّ مَن قدر على الشيء قدر على نوعه على ما تقدّم، ويجب أن يكون قادراً على الكراهة؛ لأنّها ضدّها.

وأمّا التمنّي: فإن كان قولاً، فيجب أن يكون قادراً عليه؛ لأنّه قادرٌ على الكلام.

وإن كان معنىً مخصوصاً في القلب، فالطريق إلى كونه قادراً عليه السمع.

و [أما] الندم: أصحّ المذاهب أنّه جنسٌ برأسه سوى الاعتقاد، والطريق إلى كونه مقدوراً له تعالى هو السّمع، متى سلكنا هذه الطريقة دون التي تقدّمت، وليس بمنكر أن يُستدلّ بالسّمع على ذلك؛ لأنّه يمكن معرفة السّمع مع الشك في أنّ الندم مقدورٌ له وكذلك التمنّي، إن كان جنساً غير القول.

يتلوه فصل في «**الدلالة على أنّه تعالى لايختار فعل القبيح**» في الجزء الثالث.

فرغ من نسخه في رابع شهر ذي قعدة الحرام سنة ١٠٣٧ هجرية، والحمد للّه ربّ العالمين، والعاقبة للمتّقين، وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، وحسبنا اللّه كافياً ومعيناً وأميناً وهادياً ونصيراً، حسبنا اللّه ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير/٩٠/.

الجزء الثالث

بِسمِ ٱللّه الرَّحمٰنِ ٱلرَّحيم، وبه ثقتي

فصلٌ

في الدلالة على أنّه [تعالى] لا يختار فعل القبيح

الذي يدلّ على ذلك أنّه تعالى عالمٌ بقبح القبيح، وبأنّه غنيّ عنه؛ لأنّه عالم بنفسه على ما تقدّم، فلابدّ من كونه عالماً بجميع المعلومات، ومن جملتها فعل القبيح، وأنّه تعالى غنيّ عنه، ومن كانت هذه حاله لايجوز أن يختار القبيح؛ لأنّ علمه بما ذكرناه صارفٌ له عن فعله.

يدلّ على ذلك: إنّ أحدنا متى استغنى عن الكذب، بأن علم أنّ ما يصل به إليه بعينه بالصدق، وكان عالماً بقبح الكذب، وبأنّه غنيّ عنه، لايجوز أن يختاره على الصّدق.

فإن قيل: دلّوا على أنّ أحدنا يصحّ أن يستغني بالصدق عن الكذب، مع أنّه لاينفك من الحاجة؟

قلنا: قد يستغني أحدنا عن الشيء على وجهين:

أحدهما: بأن يكون ممّا لاينتفع به ولايدفع به ضرراً.

والوجه الآخر: أن يكون له فيه نفعٌ يمكنه الوصول إليه بعينه بغيره، ولهذا يصحّ القول بأنّه يستغني بإحدى يديه في حمل الجسم الخفيف عن الأخرى، وبإحدى عينيه في النظر

إلى الجسم العظيم عن الأخرى، وهذا ثابت فيما قدّرناه من الكذب والصدق إذا تساويا فيما يوصلان إليه من النفع.

على أنّ هذا آكد فيما نحتاج إليه؛ لأنّ أحدنا إذا كان ـ مع أنّ الغنىٰ لم يثبت له بإطلاق ـ مع أنّه لاينفك من الحاجة، لايجوز أن يختار الكذب على الصدق، وهذه حالهما فمن يكون مستغنياً عن الحقيقة ولايجوز الحاجة عليه أولى بذلك.

فإن قيل: دلّوا على أنّ من كانت حاله ما ذكرتم لايختار القبيح؟

قلنا: العلم بذلك ضروريّ لايشتبه على عاقلٍ، ولا فرق بين من جوّز أن يختار العاقل الظلم والكذب وهو مستغني عنهما بالصدق والعدل وعالم بقبحهما، وأنّه غنيّ عنهما، وبين من جوّز أن يختار ما فيه ضررٌ من الأفعال على ما لا ضرر فيه، وأن يُقدم على قتل نفسه والإضرار بها، من غير تصوّر شيء من المنافع.

فإن قيل: فما الدليل على أنّ العلّة في أنّه لا يختار الكذب ما ذكرتم؟

قلنا: لأنّه متى جهل قبح الكذب جاز أن يختاره، وكذلك لو اعتقد أنّ له فيه نفعاً زائداً جاز أن يوثره على الصّدق، ومتى علم قُبحه وغِناه عنه، لم يجز أن يختاره، وإذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلّق أنّه لايختاره بوجه آخر هناك، فيجب أن تكون العلّة ما ذكرناه؛ لأنّ الطريق إلى معرفة العلل ثابت في هذا الموضع.

واعلم أنّ المعتبر في باب الدواعي، بما عليه الفاعل دون ما الفعل عليه في نفسه، ولهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكَذب علمه بقبحه، وبأنّه غنيّ عنه، ولم نقتصر على كونه مستغنياً.

والذي يبيّن ما ذكرناه: إنّه لو كان مُستغنياً على الحقيقة، واعتقد حاجته إليه، جاز أن يختاره، كما أنّه إذا كان قبيحاً على الحقيقة واعتقد حُسنه جاز أن يختاره، وكما شُرط في باب القبح علمه لقبحه، كذلك يجب أن يُشترط في باب الغنىٰ.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله مُلْجأً إلى فعل الصدق، أو إلى أن لايختار الكذب؟

قلنا: الإلجاء إذا لم يكن من باب النفع وتعلّق بالدواعي، فهو موقوف على المنافع

والمضارّ، و بلوغهم أيضاً قدراً مخصوصاً، والحُسن لا تأثير له في الإلجاء؛ لأنّه قد يثبت ولا إلجاء، وإذا صحّ ذلك وجدنا بأنّ ما[١] في الكذب والصدق من النفع يتساويان على ما فرضناه، فلو كان مُلجأ إلى الصدق لكان الكذب بمنزلته، لتساويهما في الداعي، ولو كان مُلجأ إلى أن لايختار الكذب لكان الصدق بمنزلته، على أنّ مَن آثر العدل على الظلم، والصدق على الكذب منّا، يستحقّ المدح على ذلك، ولو كان مُلْجأً لم يستحقّ مدحاً.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ من ذكرتم حاله، إنّما لا يؤثِرُ الكذب على الصدق؛ لأنّه يعلم أنّ العقلاء يذمّونه على الكذب، ويسقط به منزلته بينهم، فلا يؤثِرُ ما فيه مضرّته، أو لاستحقّ الذمّ عليه، وهذا يمنع من تساويهما عنده؛ لأنّهما لايتساويان لما ذكرناه؟

قلنا: إنّما بيّنّا كلامنا على أنّهما إذا تساويا فيما يفعل له الأفعال من المنافع ودفع المضارّ، ولم‌يكن في أحدهما من ذلك إلّا ما في الآخر، لم نختر الكذب، فإن كان ممّن يستضرُّ بذمّ العقلاء أمكن أن يتساويا عنده من وجهين، إمّا أن يكون في القبيح نفعٌ زائد على ما في الصدق يعدل ما فيه من المضرّة، أو[٢] أن يكون في الحُسن قصد مشقّة بإزاء ما في القبيح من المضرّة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الحال إذا كانت هذه، جاز أن يختار الكذب؟ لأنّا نعلم ضرورة أنّ مع التساوي لايجوز أن يختار القبيح، وإنّما قدرنا ما يدخلها في التساوي، ولا يوجب زيادة أحدهما على صاحبه في النفع، على أنّ من لا يخطر بباله ذمّ العقلاء، ولا يكون ممّن يستضرّ بذلك أو يسقط به منزلته، فإنّ هذا ممّا يمكن تقديره بعلم أنّه لا يفعل القبيح، فبطل أن تكون العلّة ما ذكروه.

وكيف يكون اعتقاده بأنّ[٣] العقلاء يذمّونه صارفاً، وهو لو اعتقد حُسن الكذب جاز أن يختاره على الصدق، مع اعتقاده أنّ العقلاء يذمّونه؟

فأمّا التعليل بأنّه امتنع من الكذب لاستحقاق الذمّ، فهو الذي أردناه؛ لأنّ ذلك هو حكم بقبيح، ولا فرق بين أن يُعلّل امتناعه بالقبح أو يحكم لقبح الذي هو استحقاق الذمّ، وهذا لا يمنع من عمل الغائب على الشاهد.

---

١. في الأصل: منا. ٢. في الأصل: و. ٣. في الأصل: لأنّ.

فإن قيل: ألا علّلتم كونه غير مختارٍ للكذب، بأنّه لا داعي له إلى فعله لا بما قلتموه؟

قلنا: أوّل ما في هذا السؤال أنّه لايمنع من غرضنا في هذه المسألة، وحمل الغائب على الشاهد؛ لأنّه يقتضي أن يكون تعالى لايختار القبيح لارتفاع الداعي إليه، إذا كان الداعي إلى القبيح لايكون إلّا لحاجة إليه، أو ما في معناها من اعتقاد الحاجة أو الجهل بالقبح، وهذا منتفٍ عنه تعالى، إلّا أنّ هذا وإن كان لايمنع من الغرض، فالتعليل بما ذكرناه أولى؛ لأنّ النفع موجود في الكذب، والعلم بالنفع داعٍ، وليس يخرجه من كونه داعياً ثبوت مثله من النفع في الصدق، وإن كان الصارف الحاصل في الكذب قد غلب حكمه؛ لأنّ حكم الصارف أقوى.

ولو جاز أن يُعلّل كونه غير مختارٍ للكذب هاهنا بنفي الداعي، جاز أن يعلّل امتناع العاقل مما يضرّه ضرراً محضاً بفقد الداعي، وقد /٩١/ علمنا أنّ تعليل ذلك بالصارف أولى.

وأيضاً: فإن تجدّد كونه غير مختارٍ للكذب، حكمٌ يتبع ما ذكرناه من كونه عالماً غنيّاً، وعند تجدّده له يتجدّد ولا داعي له غير متجدّد، وتعليق الحكم بما يجاوره إذا أمكن أولى من تعليقه بما تقدّم عليه.

والذي يبيّن ما ذكرناه: أنّ الساهي يجوز أن يختار القبيح، مع أنّه لا داعي له إليه، فكيف يصحّ أن يُعلّل كونه غير مختارٍ للقبيح بأنّه لا داعي إليه؟

فإن قيل: لم أوجبتم إذا لم يجيز للّه تعالى بعض القبائح بقبحه، ألّايختار جميع القبائح؟ ولم تقولوا: إنّه إذا فعل بعض الحُسن لحسنه يجب أن يفعل كلّ حَسَن؟

قلنا: يجب الرجوع في أحكام الدواعي إلى الشاهد، وإلى ما يدلّ عليه الأدلّة، ولايُحمل بعضاً على بعض، وقد علمنا أنّ بين من لم يفعل قبيحاً لعلمه بقبحه وغناه عنه، لايجوز أن يختار شيئاً من القبائح هذه حاله، وأنّ هذا حكمٌ مطرّدٌ في الجميع، وليس كذلك الحسن؛ لأنّ أحدنا قد يفعل فعلاً حَسَناً لحُسنه، فلايجب أن يفعل كلّ ما يشاركه في الحُسن، ولهذا قد يتصدّق بدرهمٍ من جملة دراهم لكونه حَسناً، وإن لم يجب أن يتصدّق بكلّ درهم.

ولهذا نقول: إنّ الدواعي قد تختلف أحكامه، فبعضها يدعوا على سبيل الجواز، وهذا ممّا سنستقصيه فيما يجيء من الكتاب بمشيّة اللّه.

فإن قيل: كما أنّ العالم بقبح القبيح وغناه عنه لايختاره، وكذلك لايجوز أن يختار العاقل الفعل الحسن إلّا لنفعٍ أو دفع ضرر، وهذا يوجب ألّا يفعل تعالى الحَسَن كما لايفعل القبيح؟

قلنا: أوّل ما ندفع هذا السؤال ونبطله، إنّا لمّا ادّعينا[1] أنّ العالم بقبح القبيح وبأنّه غنيّ عنه لايختاره، رجعنا في ذلك إلى ضرورة العقول، وحملنا الغائب على الشاهد بالعلّة الموجبة للحكم، وليس هكذا ما سألنا عنه؛ لأنّ أحدنا لايمكنه أن يدّعي أنّ العالم بأنّ أحدنا لا يفعل الحسن إلّا للنفع أو دفع الضرر ضروري، ولو كان الحكم الذي ادّعوه معلوماً في الشاهد لما صحّ لهم ردّ الغائب إليه، لعلّة الجمع [بين] الأمرين، كما فعلنا ذلك في علّة الامتناع من القبيح، فصحّ بطلان الإلزام.

وممّا يدلّ على الفرق بين الأمرين، وأنّ الحَسن قد يُفعل لحسنه، أنّه تعالى قد ثبت كونه مُحْدِثاً للعالم، فلايخلو من أن يكون ذلك قبيحاً أو حسناً، أوليس بقبيح ولا حَسَن:

ولايجوز أن يعري فعله تعالى من القبح والحُسن مع كونه عالماً غير ساهٍ.

ولايجوز أن يكون قبيحاً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الغنيّ العالم بقبح القبيح، وبأنّه غنيّ عنه، لايجوز أن يختاره، ودللنا أيضاً فيما تقدّم على أنّه تعالى غنيّ عالم، فلم يبق إلّا أنّ ما فعله حَسن، وأنّه فعله لحُسنه؛ لأنّه لا وجه سواه.

وهذه طريقة كان يعتمدها أبو اسحاق بن عيّاش[2].

دليل آخر: وقد استدلّ أبو هاشم على ذلك، بأنّا نعلم ضرورة أنّ مَن خُيّر بين صدقٍ وكذبٍ مستويين، فيما له يفعل الأفعال من المنافع وكلّ حكم إلّا في الحُسن والقبح، لايختار الكذب، بل يختار الصدق، نعلم إنّما اختاره لحسنه؛ لأنّ ما عدا ذلك قد فرضنا أنّ الكذب يشاركه فيه.

---

١. في الأصل: ادعيناه.

٢. هو إسحاق بن عيّاش البصري، من رؤوس المعتزلة، كان تلميذاً لأبي هاشم الجُبّائي وأبي علي محمّد بن خلّاد، وكان من تلاميذه القاضي عبدالجبّار، توفى في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله، إنّما يختار الحَسن لحسنه وبالنفع الذي فيه، فمن أين أنّه يفعله لحُسنه فقط حتى تحملوا عليه القديم تعالى؟

وذلك أنّه فعل الصدق للأمرين، فلابدّ من أن يكون مريداً للضدّين، ومنزّهاً أنّه يؤدّي إلى كونه مريداً للشيء الواحد كارهاً له في الوقت الواحد على الوجه الواحد؛ لأنّه إذا أراد شيئاً له ضدّان، كالقعود في الدار الذي له ضدّان من الانتصاب فيها والخروج منها، فإرادة القعود كراهةٌ للخروج والانتصاب، وكراهة الخروج إرادة للانتصاب، فيجب أن يكون الانتصاب مراداً مكروهاً!

ومنها: إنّ هذا القول يؤدّي إلى تعلّق المعنى الواحد على سبيل التفصيل بأمرين، وذلك لايجوز.

ومنها: إنّ الإرادة لو تعلّقت بأمرين، لوجب أن يتعلّق بهما على جهةٍ واحدة، حتى يكون إرادة لهما، لأنّ شياع التعلّق فيما يتعلّق بغيره، يقتضي أن يشيع على حدّ واحد، فيجب إمّا أن يكون إرادة لهما أو كراهة لهما.

ومنها: إنّه لو جاز أن يكون إرادة الشيء كراهة لضدّه، لجاز أن يكون العلم بالشيء جهلاً لضدّه، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضدّه، فما يمتنع[1] من أحد الأمرين يمتنع من الآخر.

ومنها: إنّ الإرادة للشيء لو كانت كراهة لضدّه، لتعلّقت بالأضداد، اعتقدها المريد أم لم يعتقدها، وقد علمت أنّ ذلك محالٌ.

فأمّا قول من ذهب إلى أنّ إرادة الشيء كراهة لأن لايكون، فأكثر ما تقدّم يفسده، والمعتمد في ذلك على أنّا نجد نفوسنا مريدين لحدوث الشيء من غير أن نجدها كارهة له على وجه آخر، فكان يجب على هذا ألّا يجد أحدنا الفصل بين كونه مريداً وكارهاً؛ لأنّه متى كان على أحد الأمرين فهو على الآخر، فكان يجب أن نكون كارهين، لأن لايكون النوافل، وإلّا تمَّ[2] بين كوننا مريدين من غيرنا الواجب والنفل، وما يؤدّي إلى أن نكره من الوجوه ما لا نعلمه ولا نعتقده، وكان يجب فيما له ثلاثة وجوه متضادّة من الأفعال، متى

---

١. في الأصل: نطبع.
٢. هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

أراد كونه على الأوّل أن يكره كونه على الثاني والثالث، وكراهة أن[1] يكون على الثالث، إرادةٌ لأن يكون على الثاني والأوّل، فيجب أن يكون الوجه الثاني مراداً مكروهاً.

على أنّ ما يبطل أن تتعلّق الإرادة أو الكراهة، بأن لايكون الشيء [ف]يبطل هذا القول.

❊❊❊

فصلٌ
في الإرادة والكراهة

إنّما يتعلّقان بمتعلّقهما على وجه الحدوث، [و] الذي يدلّ على ذلك، أنّها لو تعدّدت في التعلّق [بـ]طريقة الحدوث لم يقف على حدٍّ في باب التعلّق؛ لأنّ كلّ شيء تعدّى طريقة واحدة في تعلّقه، لم يقف على حدٍّ وتعلّق بكلّ وجه حتى بالماضي والقديم، كالاعتقاد، وكلّ ما اختصّ تعلّقه، لم يتعدّى الطريقة الواحدة كالقدرة.

وقد علمنا استحالة تعلّق الإرادة بالأشياء على سائر وجوهها، ومساواتها في ذلك الاعتقاد، ولا شبهة في أنّ أحدنا يجد من نفسه تعذّر إرادة الماضي أن يكون ماضياً، والقديم أن يكون قديماً، ولايلزم على هذا التمنّي، وأنّه لايختصّ في التعلّق بطريقة الحدوث، ومع ذلك[2] لم يمتنع كامتناع تعلّق الاعتقاد، وذلك أنّ الأقوى في التمنّي أنّه ليس بمعنى يحلّ القلب، وإنّما يوصف الإنسان بأنّه متمنٍّ إذا لحقه غمٌّ وضرر، [أو] فاته سرور ولذّة، فقال: «ليس كان كذا» و«لم يكن كذا»، ولابدّ من أن يكون قاصداً بهذا القول إلى الأخبار؛ لأنّ التمنّي من جنس الخبر، ولهذا لم يوصف النائم بذلك، وإن أطلق القول من حيث لم يكن قاصداً.

والذي يدلّ على ذلك: إنّه يوصف عند سماع هذا القول منه، وإن لم يعلم على حال /٩٢/ أخرى، ولو كان معنى زائداً على ما ذكرناه، لوجدناه من نفوسنا، كما نجد كوننا معتقدين ومريدين إلى غير ذلك.

وإذا كان التمنّي خبراً التزمنا أنّه يصحّ أن يتعلّق بسائر الوجود، كتعلّق الاعتقاد، وإن

---

١. في الأصل: لأن.
٢. في الأصل: + و.

كان على بعضها لايسمّى مريداً لأمرٍ يرجع إلى المواضعة، واختلاف الأسماء لايؤثر في هذا الباب.

على أنّا لو سلّمنا أنّه جنس يحلُّ القلب لأمكن، على أنّا لو سلّمنا أنّه جنسٌ أن يصحّ الدلالة بأن نقول: لو تعدّت الإرادة في التعلّق طريقة الحدوث، حتى يتعلّق بألّا يكون الشيء، لجرت مجرى كلّما يصحّ تعلّقه بأن لايكون الشيء، وكلّ شيء هذه سبيله يجوز تعلّقه بالماضي، كالاعتقاد والظنّ والتمنّي.

دليل آخر: وممّا يدلّ أيضاً على أنّها لا تتعلّق إلّا على وجه الحدوث، أنّ الإرادة لابدّ من أن تكون مؤثّرة في الفعل إمّا تحقيقاً أو تقديراً، فالتحقيق نحو ما تعلّق بأفعال المريد، والمقدّر ما يتعلّق بفعل غيره من إرادته؛ لأنّ المانع من تأثيرها فيه انتفاء التعلّق؛ ولو تعلّق ذلك الفعل بقدرة المريد لأثّرت في إرادته، والإرادة يتميّز بتأثيرها، فمحالٌ أن يثبت شيء من نوعها مع فقد هذا التأثير، فلو تعلّقت بألّا يكون الشيء، لم تكن مؤثّرة فيه على وجهٍ من الوجوه؛ لأنّها لم تؤثّر في المراد إذا كان حادثاً، إمّا بأن يصير الفعل واقعاً بها على وجهٍ دون وجه ممّا يتبع الحدوث، كالخبر وغيره، أو نؤثّره في نفس الحدوث، بأن نشرك مرادها وضدّه في داعٍ واحد، فيؤثّر المريد بها أحدهما على الآخر.

وإذا ثبت ما ذكرناه في الإرادة، صحّ مثله في الكراهة؛ لأنّ من شأن كلّ ضدّين أن يتعلّق كلّ واحد منهما بما تعلّق به الآخر، على الوجه الذي تعلّق به بالعكس منه.

فإن قيل: أليس أحدنا قد يريد من زيد ألّا يدخل الدار، ويريد منه ألّا يكفر؟

قلنا: أمّا من أراد من غيره ألّا يكفر، فإنّما أراد الإيمان منه، بدلالة أنّه يجد نفسه مريداً لذلك، ولو لم يكن الأمر على ما قلنا لجاز أن يريد أحدنا من غيره ألّا يكفر، مع أنّه لا يريد وجود الإيمان منه، كما أنّه لا يمتنع أن يعلم أنّه لايكفر، وإنْ لم يرد وجود الإيمان منه، ولا اعتبار بإطلاق اللفظ في هذا الباب؛ لأنّه كما يقال في ذلك على سبيل المجاز، قد يقال أيضاً: هو قادرٌ على ألّا يفعل الشيء، والمراد قدرته على ضدّه، فإنّما قول من يريد ألّا يدخل زيد الدار فمعناه أنّه كان لدخوله [قادرٌ]، وهذا لابدّ ممّن هذه حاله أن يكون كارهاً، ولو قيل هذا الوجه أيضاً في الأوّل لجاز.

***

فصلٌ

في ذكر ما يصحّ أن يُراد، أو يجب، أو يَحْسُن، وما لا يجب ذلك فيه، أو لا يصحّ، أو لا يَحْسُن

اعلم أنّ المراعىٰ فيما يصحّ أن يراد أمران:

أحدهما: ما يرجع إلى المراد نفسه.

والآخر: راجع إلى المريد.

فالراجع إلى المراد: أن يكون ممّا يصحّ حدوثه مستقبلاً، أو هو حادثٌ في الحال، وإن جمعت الأمرين في قولك أن يكون الحدوث غير مستحيل عليه جاز.

وما يرجع إلى المريد: هو ألّا يكون ساهياً عنه، إمّا بأن يكون عالماً به أو معتقداً أو ظانّاً.

والذي يدلّ على الشرط الأوّل: إنّا قد بيّنّا أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالحدوث، فإذا امتنع وجه تعلّقها، امتنع تعلّقها.

والذي يدلّ على صحّة الشرط الثاني ظاهرٌ، لأنّ من المعلوم أنّ الساهي عن الشيء لا يجوز أن يريده.

وما يستحيل أن يحدث على ضربين:

أحدهما: ليس بمعلوم في نفسه، كبقاء الأجسام.

والثاني: أن يكون معلوماً والحدوث يستحيل عليه، إمّا على كلّ حالٍ، وإمّا على بعض الوجوه، نحو ما يقضي وقته من المقدورات، فإنّ حدوثه محال على كلّ حال، ونحو المقدور الذي لم يحضر وقته، فإنّ حدوثه يجوز على وجه وممتنعٌ على آخر، ونحو الجواهر والأجناس الباقية التي يستحيل حدوثها حالاً بعد حال من غير توسّط عدم، والجميع ممتنعٌ تعلّق الإرادة، وغير ممتنعٍ أن يراد ما يمتنع حدوثه على بعض الوجوه، ويصحّ على آخر متى تعلّقت الإرادة بالوجه الذي يصحّ حدوثه عليه، كتعلّق الإرادة بحدوث المقدور الذي لم يحضر وقته، في الوقت الذي يصحّ أن يوجد فيه، وما أحلنا تعلّق الإرادة به ممّا ذكرناه لا يمتنع أن يكون مراداً إذا اعتقد المريد صحّة حدوثه، إلّا أنّ

الإرادة هاهنا لا مراد لها، ويجري في ذلك مجرى العلم المتعلّق بأنّه تعالى لا ثاني له في أنّه لا معلوم له، وكان أبو هاشم يُفصّل بين ما ليس بمعلومٍ في نفسه كالبقاء، وبين المعلوم الذي لايجوز حدوثه على الوجه الذي يراد، فيجعل الإرادة للأوّل غير متعلّقة و في الثاني متعلّقةً.

والصحيح أنّه لا فرق بين الأمرين؛ لتساويهما في استحالة الوجه الذي تتعلّق عليه الإرادة.

والفرق بين الإرادة والاعتقاد في هذا الباب واضح؛ لأنّ الاعتقاد إنّما صحّ أن يكون متعلّقاً بالمعتَقد على صفةٍ، وإن استحالت تلك الصفة في الاعتقاد فيما نقضي.

وفيه: إنّه سيحدث ولم يجز ذلك في الإرادة؛ لأنّ الاعتقاد يتعلّق بمتعلّقه على وجوه، ولايختصّ وجهاً معيّناً، والإرادة لاتتعدّي الحدوث، والأولى فيما يستحيل حدوثه أنّه إنّما لا يُراد لاستحالة الإرادة في نفسها لا لفقد الداعي، بخلاف ما ذهب إليه قومٌ في ذلك؛ لأنّ الوجه الذي لاتتعلّق الإرادة إلّا عليه إذا استحال استحال تعلّقها.

فأمّا ما سَهى عنه أحدنا، أو اعتقد استحالة حدوثه جهلاً، فإنّما لا يريده لأجل الداعي.

وللجملة التي ذكرناها، صحّ أن يراد الإرادة؛ لأنّ الشرط فيما يصحّ أن يـراد الإرادة حاصلٌ فيها، من صحّة الحدوث وعلم المريد أو اعتقاده لذلك، وإنّما لايصحّ أن تراد إذا غمضت؛ لأنّ غموضتها يجري مجرى سهو المريد عنها، ولا فرق بين من فرّق بين الإرادة وغيرها فيما ذكرناه، وبين من فرّق في ذلك بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح.

فأمّا ما يجب أن يراد: فالوجه فيه ما يرجع إلى المريد دون المراد؛ لأنّ العالم بما يفعله لابدّ من أن يكون غرض فيه حتى يفعله، وإذا فعله لغرضٍ يخصّه فلابدّ من أن يكون مريداً له، إذا لم يكن ممنوعاً من فعل الإرادة؛ لأنّ ما دعاه إلى الفعل يدعوه إلى إرادته، وما ألجأه إليه ملجئةٌ إلى إرادته، وما صرفه عنه يصرفه عن /٩٣/ إرادتـه، ولهـذا قـيل: إنّ الإرادة والمراد كالشيء الواحد، والأمر في أنّ من ذكرنا حاله لابدّ من أن يكون مريداً واضحٌ، وإنّما لايكون مريداً إمّا بأن لايكون عالماً بالفعل، أو في حكم العالم، أو لا غرض فيه، أو يكون ممنوعاً عن الإرادة، ولو لم يجب ما ذكرناه لم يكن من امتنع عليه الفعل ممنوعاً؛

لأنّه إنّما يكون ممنوعاً بأن يريده فلايقع، ولهذا لم يجز أن يكون ما يفعله أو يريد ضدّه.

وليس يلزم على ما ذكرناه وجوب إرادة الإرادة؛ لأنّها لا تفعل لغرضٍ يخصّها، بل إنّما يفعل لما له المراد، ولو وجبت إرادة الإرادة، لأدّى ذلك إلى ما لا نهاية له من الإرادات.

وقد يجب أن يكون المريد مريداً للإرادة على بعض الوجوه، مثل من أراد من نفسه أو غيره الفعل على وجهٍ لايحصل عليه إلّا بإرادةٍ، كالخبر والأمر والعبادة والذمّ والمدح.

فأمّا الكلام فيما يحسن ويقبح من الإرادات: وكلّ إرادة تعلّقت بمرادٍ حسن، وانتفت وجوه القبح عنها فهي حسنة، وإنّما اشترطنا حُسن المراد؛ لأنّ إرادة القبيح لاتكون إلّا قبيحة، و إرادة ما ليس بحسن ولا قبيح [كذلك]، واشترطنا انتفاء وجوه القبح؛ لأنّ المراد قد يكون حَسناً وتكون الإرادة قبيحة، نحو إرادة الفعل الحسن ممّن لا يطيقه، وإرادة القديم تعالى لو تقدّمت على المراد، وإرادة ما لا صفة له زائدة على حُسنه، من غير ما إذا لم تكن للمريد في ذلك نفعٌ ولا ما يجري مجراه، وكلّ إرادة أثّرت في كون مرادها حسناً فهي حسنة؛ لأنّها لايجوز أن يكون الفعل لأجلها كان حسناً وهي قبيحة.

فأمّا إرادة المستحقّ للعقاب إنزال العقوبة به، فالأولى أن تكون قبيحة على ما يختاره أبو هاشم؛ لأنّها في المضارّ به، وقد ألحق بذلك إرادة العاصي من غيره أن يلومه، وليس تجري إرادة العقاب منّا مجرى إرادة الأمراض، فإنّ الأمراض نفع لما فيها من الأعواض المترقّبة.

وهذه جملة كافية.

* * *

فصلٌ

فيما يؤثّر من الإرادات ولا يؤثّر، وبيان كيفية تأثير ذلك

اعلم أنّ الإرادة لا تؤثّر في حدوث الأفعال؛ لأنّ القدرة هي المؤثّرة في ذلك، وإنّما تؤثّر في الوجه الزائد على الحدوث، ومن شرط ما يؤثّر في صفةٍ له زائدة على الحدوث، أن يكون ممّا يجوز أن يقع على ذلك الوجه، ويجوز أن لايقع، وإن كان قد يؤثّر فيما هذه حاله أمرٌ سوى الإرادة، إلّا أنّها لاتؤثّر إلّا فيما هذه حاله، ولهذه الجملة قلنا: إنّ الإرادة

لاتؤثّر في صفات الأجناس وإن تعلّقت بذلك، ولا تؤثّر في كون ردّ الوديعة ردّاً لها؛ لأنّ ذلك يجب لا محالة من حيث كان تقدّم الإيداع يقتضي في هذا الردّ في وجوب كونه ردّاً للوديعة، أراد المريد أن يكون كذلك أو لم يرد.

فأمّا ما يجوز أن يحصل من الوجوه، ويجوز ألّا يحصل، فقد تؤثّر فيه الإرادة، نحو قضاء الدين؛ لأنّه كان يجوز أن يقع هذا الفعل من غير أن يحصل له هذه الصفة؛ لأنّ تقدّم الدين لايقتضي في هذا الفعل وقوعه قضاءً له لا محالة على ما ذكرنا في ردّ الوديعة، فلابدّ من أمر مخصّصٍ وهو الإرادة؛ لأنّ العلم وسائر ما عدا الإرادة قد يحصل فلايكون قضاء الدين، وكذلك القول في الخبر والأمر والثواب والعقاب، وعلى هذا صحّ القول بأنّ أحدنا لو مُنع من الإرادة، لم يصحّ منه أن يَخبر وأن يأمر، وإن صحّ أن يردّ الوديعة وأن يظلم. فأمّا ما لايؤثّر فيه الإرادة وإن كان وجهاً زائداً على الحدوث، يجوز أن يحصل وألّا يحصل على سواء، فكنحو كون الاعتقاد علماً وكون الشيء مُلتذّاً به؛ لأنّ المؤثّر في الأوّل كون الفاعل علماً، و في الثاني الشهوة، وفارق هذا ما ذكرناه أوّلاً؛ لأنّ قضاء الدين وما شاكله إنّما افتقر في التأثير إلى كون الفاعل مريداً لما لم يجز أن يؤثّر فيه كونه عالماً ولا شيء من أحواله.

ولمّا جاز فيما ذكرناه أخيراً أن يؤثّر فيه سوى كونه مريداً لم يفتقر إليه.

والإرادة لا تؤثّر في حُسن الشيء أو قبحه بلا واسطة، وإنّما تؤثّر في وقوعه على بعض الوجوه، ويعتبر ذلك الوجه، فربّما كان وجه قبحٍ، و ربّما كان وجه حُسنٍ. ألا ترىٰ أنّ الخبر قد يكون خبراً بالإرادة، ثمّ نعتبر حال مُخبره، فإن كان كذباً كان قبيحاً، لكونه كذباً، وإن كان صدقاً وانتفت عنه وجوه القبح كان حَسناً، لكونه كذلك، فالإرادة لم تؤثّر على الحقيقة في القبح ولا الحسن، وإنّما المؤثّر فيهما وجوه الأفعال.

والذي يبيّن ذلك: إنّ الإرادة بعينها قد تكون حاصلة، ويكون الخبر تارة قبيحاً بأن لايطابق المخبَر، وتارة حَسناً بأن يطابقه وينتفي وجوه القبح.

وإنّما قيل: إنّ الإرادة تؤثّر في الحسن والقبح على معنى أنّها تؤثّر فيه، وعلى هذا الذي ذكرناه لم يلزم أن تكون الإرادة والمراد يتعلّق قبح كلّ واحد منهما بصاحبه؛ لأنّ قبح

الإرادة يتعلّق بقبح المراد؛ لأنّها يقبح مرادها، والمراد لم يقبح لقبح إرادته، بل للوجه الذي يقع عليه، وكلّ فعلٍ قَبُح لوقوعه على وجهٍ تؤثّره الإرادة كالصدقة المقصود بـها الريـاء والسمعة، فهو و إرادته قبيحان؛ لأنّها إذا كانت قبيحة وأثّرت في الفعل وجب قبحه، وليس كذلك إذا كانت قبيحة غير مؤثّرة؛ لأنّ من قصد بردّ الوديعة الأخداع[1]، تكون إرادته قبيحة وفعله حسناً؛ لأنّها هاهنا منفصلة من الفعل وغير مؤثّرة فيه.

واعلم أنّ الإرادة لا تؤثّر في كون الكلام خبراً، ولا في سائر ما ذكرنا أنّه يقع على وجهٍ دون الآخر، وإنّما المؤثّر على التحقيق في ذلك كون المريد مريداً، بخلاف ما ذهب إليه قومٌ من أنّ الإرادة هي المؤثّرة.

والذي يدلّ على ذلك: إنّها لو أثّرت في كون الكلام خبراً، مع تأثيرها في كـون المـريد مريداً، لوجب أن تكون علّة في معلولين مختلفين.

ولأنّه لو كان مريداً بلا إرادة، لصحّ أن يخبر ويأمر، كما لو كان عالماً بغير علمٍ، يصحّ منه المحكم من الفعل، ولو جاز أن يستند كون الكلام خبراً إلى الإرادة دون حال المريد، لجاز استناد كون الفعل محكماً إلى العلم دون حال العـالم، وحـال المـريد وإن أثّـرت في الخبر، فليست علّةً على الحقيقة في كونه خبراً؛ لأنّ العلّة لا تكون إلّا ذاتاً، ومن شرطها أن يختصّ بالمعلّل، وكلّ هذا لا يتأتّى في حال المريد. ألا ترى أنّها تؤثّر فـي المـوجود والمعدوم من الحروف، غير أنّها وإن لم تكن على الحقيقة علّة فهي مشبهة بالعلّة.

واعلم أنّه لا شبهة في الإرادة، إذا كانت متعلّقة بفعل غير المريد بها، فإنّها لا تؤثّر فيه؛ ألا ترى أنّ القول الموجود من زيد لا يكون خبراً؛ لأنّ /٩٤/ عمرواً أراد كونه خـبراً، ولو جاز أن يؤثّر بعض أحوال زيد في فعل عمرو، لم يكن بعض في ذلك أولى من بعض أن يؤثّر كونه عالماً وقادراً في فعل غيره.

وقد لوّح أبوهاشم في بعض المواضع في المخبِر، [أنّـه] لا يـمتنع أن يكـون مُـخبِراً بأن يقصد إلى الخبر وإن كان الخبر من فعل غيره.

والصحيح ما ذكره في البغداديات[2] وغيرها من أنّ الخبر لابدّ من أن يكون من فعل

---

١. في الأصل: الاختناع.

٢. قال البدوي في مذاهب الإسلاميين ذيل ترجمته لأبي هاشم الجُبّائي ص: ٣٣٥: «البغداديّات ـ ذكره الجويني في

المُخبِر، ويدلّ عليه ما ذكرنا من أنّ أحوال الحيّ لايؤثّر في فعل غيره، وما ذكرناه قديماً من أنّ جعل الذات على صفةٍ من الصفات من غير توسّط علّة، فلابدّ من أن يكون المحدث لها.

وكان أبوهاشم يشترط في تأثير الإرادة في الخبر، أن يكون من فعل المُخبِر، ويقول: متى كانت ضرورية لم تؤثّر، وغيره يجيز أن تؤثّر لإرادةٍ أو حال المريد، وإن كانت ضرورية وغير تابعة لاختياره.

والذي يُنصَر به القول الأوّل: إنّ الخبر لما اعتُبر في كونه خبراً بناء أن يكون ذاته من فعلنا واختيارنا، وجب أيضاً أن يعتبر فيما به صار خبراً من كوننا مريدين [و] أن يتعلّق باختيارنا، ليجري ما كان به خبراً في التعلّق باختيارنا مجرى ذات الخبر، وحتى يصحّ أن يفعله خبراً أو لايفعله كذلك.

وممّا يُنصر به القول الثاني: إنّ المعتبر في كون الكلام خبراً كون[1] فاعله مريداً، كما أنّ المعتبر في كون الفعل محكماً بكونه عالماً، ولا اعتبار بكيفية كونه عالماً، فكما جاز أن يؤثّر كونه عالماً وفي المحكم، وإن كان العلم من فعل غيره، كذلك يؤثّر كونه مريداً، وكما جاز أن يؤثّر كونه مريداً بلا إرادة أصلاً، لو جاز ذلك، فلم لايجوز أن يؤثّر كونه مريداً، وإن كان عن إرادة ضرورية؟

ويمكن أن يُفرّق بين كونه عالماً، وكونه مريداً في هذا الكتاب، بأنّ كونه عالماً على سبيل الوجوب، بل على وجه الصحيح[2]، وكونه مريداً بخلاف ذلك؛ لأنّه مقدّر لكلّ واحد منهما تأثيراً[3] في كونه داعياً ـ متى يصحّ لو انفرد ـ أن نختار الفعل لأجله.

يبيّن ما ذكرناه: إنّه لما صحّ من أحدنا أن يختار الفعل للمنافع[4] ودفع المضارّ، صحّ أن يختاره لكلّ واحد من الأمرين إذا انفرد، وهذا يقتضي أنّ الفعل لو انفرد بالحسن لصحّ أن يختار له كما اختير له وللنفع.

←

(الشامل) ص: ٤٧١، الاسكندرية، سنة ١٩٦٩، وقال إنّه: «مسائل تكلّم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة».

١. في الأصل: يكون.
٢. في الأصل: التصحيح.
٣. في الأصل: تأثير.
٤. في الأصل: للنافع.

وليس له أن يقول: كيف يصحّ قولكم إنّ ما فعل المجموع أمرين بفعلٍ لكلّ واحد منهما لو انفرد، ونحن نعلم أنّ المصدّقين لو تساويا في النفع المتوصّل لكلّ واحد منهما إليــه، وفي الآخر ضررٌ ليس في الآخر، لكان مَن عُلم ذلك من حالهما يختار الذي لا ضرر فيه للنفع وفقد المضرّة، ومع هذا فلو انفرد الفعل بأنّه لا ضرر فيه، لما كان ذلك داعياً إلى فعله، وذلك أنّ الضرر الذي في الصدق لا يخلو من وجهين:

إمّا أن يكون معتدّاً به، أو غير معتدٍّ بمثله.

فلو كان الأوّل: أدخل الفعل في أن يكون قبيحاً، لإمكان التوصّل إلى النفع من غير ضرر، وهذا يقتضي أنّه يختار الصدق الآخر لحُسنه.

وإن كان الضرر غير معتدّ به فوجوده كعدمه.

دليل آخر: وقد استدلّ أبو علي أنّ الحَسن قد يُفعل لحسنة، كمن[1] يرشد الضالّ عــن الطريق من غير تصوّر شيء من المنافع الدينية والدنيائية، فيعلم أنّه إنّما أرشده لحُسن الإرشاد، وليس ما قدّرناه من فقد تصوّر المنافع مستبعداً، إلّا أنّ المرشد قد يكون دهرياً فلا يرجو الثواب والمنافع الدنيائية التي هي شكر المرشد أو مكافاته، قد يجوز أن لا يخطر شيء منها بباله، بأن يكون ممّن[2] لا يعرف الذي يرشده، ولا يطمع فــي مـلاقاته، ولا في معرفة أحدٍ من الناس بما فعله فيشكره عليه، ويكون ممّن لا يرقّ قلبه عليه، فـيدفع بخلاصه الضرر عن نفسه، وكلّ هذا جائز غير متعذّر.

دليل آخر: وقد استدلّ أبو عبد اللّه[3] على ذلك، بأنّ أحدنا يُفرّق بين المحسن والمسيء بقلبه، ويعزم على شكره، وقد وجب في عقله هذه التفرقة، ولا يجوز أن يجب عليه مـا لا يصحّ أن يفعله.

وهذا المعنى من حيث كان باطناً في القلب لا طريق لأحدٍ إلى العلم به، فلا يمكن أن يقال: إنّه فعله ليُمدح ويعظم عليه، أو ليدفع به ضرر الذمّ والاستحقاق المستحقّين على

---

١. في الأصل: بمن. ٢. في الأصل: بمن.

٣. الظاهر أنّه الحسين بن علي، أبو عبداللّه البصري الملقّب بالجُعل، من رؤوس المعتزلة، له تصانيف كثيرة على مذهبهم، حنفي المذهب، منتشر الصيت، واسع العلم، يرجع إلى قوّة عجيبة في التدريس وطول نفس فـي الإملاء، ولد سنة ٢٩٣ هـ وتوفي سنة ٣٦٩ هـ عن نحو ثمانين عاماً.

الإخلال بالواجب، ولا يمكن أن يقال: إنّه إنّما فعله للثواب أو للخلاص من العذاب؛ لأنّ الفاعل لذلك قد يكون دهرياً لايُثبت ثواباً ولا عقاباً.

ولا يقال: إنّه يفعل لشفاء غيظه بمن أساء إليه؛ لأنّه يجب عليه، كان مغتاظاً على من أساء إليه أو لم يكن، فبان له إنّما يفعل لحسنه و وجوبه.

دليل آخر: وممّا يمكن أن يُستدلّ به على ذلك، أنّ قبح الفعل قد ثبت أنّه يدعو إلى أن لايفعل، فيجب أن يكون حُسنه داعياً إلى فعله؛ لأنّ كلّ حالٍ يحصل للفعل يدعو إلى ألاّ يُفعل لها قصدها يدعو إلى الفعل، بدلالة أنّ الضرر لمّا دُعي إلى أن لايفعل لها قصدها دعا النفع إلى الفعل.

❊ ❊ ❊

باب

الكلام في الإرادة وما يتعلّق بها

الذي يدلّ على ذلك أنّ أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ضرورةً، كما يعلم نفسه معتقداً وظانّاً ومفكّراً في[1] شيء أوضح ممّا يجده الإنسان من نفسه، ولا شبهة في مثله، وإنّما تَعرض الشبهة في تمييز هذه الحال من سائر أحواله، وكما يعلم أحدنا ذلك من نفسه ضرورةً، كذلك يعلمه من غيره، نحو أن يعلمه مخاطباً له بالكلام وموجّهاً إيّاه نحوه دون غيره، ولولا كون ما ذكرناه معلوماً باضطرار، لما عُلم تعلّق الفعل بالفاعل، ولا صحّ أيضاً أن يعرف المواضعة على اللغات؛ لأنّ قصد المشير والمواضِعْ إذا لم يكن معلوماً فلا سبيل إلى تقرّر المواضعة.

وليس لأحد أن يقول: ألّا يرجع ما يجدونه من ذلك إلى الداعي والاعتقاد؟

لأنّه لو رجع إلى ما ذكره، لم يكن الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبلُ، أنّ الداعي إنّما هو اعتقاد النفع ودفع الضرر، وقد يعتقد أحدنا في الشيء أنّه ينفعه، وتارةً يجد نفسه مريداً له، وأخرى أن لا يجدها كذلك، فلو كان الداعي هو الإرادة لم يحصل هذا الفرق؛ لأنّ الداعي في الحالين قائمٌ، و[2] الداعي قد يدعوه إلى كلّ شيء يحضره على وجه يتساوي فيه أبعاض ذلك الشيء الحاضر، ومع هذا فيريد أكل بعض دون بعض حتى يتناوله بعينه، فيجب أن يكون ما عَمّ الكلّ من الداعي غيره أخصّ من البعض، واقتضى

---

١. بياض في الأصل. ٢. في الأصل: + لا.

تناول الفعل له.

ولأنّ علمنا بحال المخاطب لنا وقصده، يسبق العلم بأنّ له داعياً إلى خطابنا، وما العلم به أسبق من غيره، كيف يكون هو ذلك الغير؟

وأمّا تمييز الحال التي ذكرناها من كونه مشتهياً فظاهرٌ؛ لأنّه قد يريد ما يضرّه عاجلاً وما لايدركه أصلاً، والشهوة لاتتعلّق إلّا بالمُدْرَكات وما ينتفع به /٩٥/ المُدْرِك ومفارقة هذه الحال لسائر أحواله من كونه قادراً ومدركاً وناظراً، أوضح من أن يُدلّ عليه.

وإذا ثبتت الحال ممّا ذكرناه، فالذي يدلّوا على حصولها عن معنى، إنّما يحصل في حالٍ قد كان يجوز ألّا يحصل فيها، وأحوال المريد كلّها واحدة لا تختلف، فلابدّ من ثبوت معنى، كما قلناه في إثبات سائر الأعراض.

فإن قيل: كيف ادّعيتم أنّه يريد ولايريد، والحال واحدة، مع أنّه يريد عند الداعي، و لايجوز مع ثبوت الداعي ألّا يريد، وكذلك لايجوز مع انتفاء الدواعي أن يريد؟

قلنا: قد يجوز أن يكون غير مريد مع ثبوت الداعي على بعض الوجوه، نحو مَن دعاه الداعي إلى القيام، فأخَّره وفعله بعد زمان متراخٍ، وقد يدعو أحدنا الداعيُ إلى أفعالٍ متساوية في تناول الداعي لها، فيريد بعضها ويؤثِّر على بعضٍ أحدها بدلاً من غيره، فثبت صحّة ما ذكرناه من جواز كونه مريداً و ألّايكون كذلك، والحال واحدة.

على أنّ هذا الكلام لو قدح في إثبات الإرادة، لقدح الإثبات في إثبات كلّ الأعراض؛ لأنّه كما يجب أن يكون نريد لمكان الداعي، كذا يجب أن يتحرّك مع قوّة الدواعي والسلامة، وإذا صحّ مع ذلك أن يكون بحركة جائزاً كجواز ضدّه، صحّ أيضاً جواز كونه مريداً على هذا الحدّ.

وإذا ثبت أنّهُ مريد لمعنى، فلابدّ من معنى الاختصاص ليوجب الحال له، وهذا يقتضي كونه حالّاً فيه؛ لأنّ المجاورة لاتصحّ إلّا على الأعراض.

فأمّا العلم بمحلّ الإرادة على سبيل التفصيل، فالطريق إليه السمع، وإن كان الإنسان من حيث يجد في ناحية قلبه عند الإرادة والفكر ضرباً من التعب، يعلم أنّ الإرادة والنظر يحلّان هذه الناحية، والعلم بأنّ المحلّ هو القلب على التفصيل موقوف على السمع.

دليل آخر: على إثبات حال المريد، قد ثبت أنّ أحدنا مخبِرٌ وآمر، ولولا كونه مريداً لما وقع منه الخبر خبراً ولا الأمرُ أمراً وكذلك سائر الخطابات[١]، وإن كان الخبر يحتاج إلى أن يكون فاعله مريداً لكونه خبراً، والآمر يحتاج إلى أن يكون مريداً للمأمور به، وهما وإن اختلفا من هذا الوجه، فقد اتفقا فيما قصدناه من الدلالة على حال المريد.

فإن قيل: ألا كان الخبر يخالف جنسه ما ليس بخبرٍ، وكذلك الأمر، فلا يحتاج إلى مؤثّر فيه من أحوال فاعله وإن لم يكن مخالفاً، فألّا كان ما يقع خبراً غير ما لا يقع كذلك، وإن كان مثله ومن جنسه فلا يحتاج الى كون فاعله مريداً، كما لايحتاج العرض المختصّ ببعض المحال إلى قصد فاعله في حلوله محلّه؟

وإذا سَلم كلّ هذا، وأنّ الخبر بعينه يجوز أن يكون غير خبرٍ، من أين أنّه لايكون كذلك ألايكون فاعله على صفة، ثمّ ما الدليل على أنّ تلك الصفة هي كونه مريداً، وألّاكان كذلك لبعض ما عدا ذلك من أحواله؟

قلنا: أمّا الذي يدلّ على أنّ الجنس واحدٌ، فهو التباسهما على الإدراك كالتباس السوادين، وكما قضينا بتماثل السوادين كذلك يجب أن نقضي بتماثل ما جرى مجراهما.

وإنّما قلنا: إنّهما يشتبهان على الإدراك؛ لأنّ من سمع قول القائل: «زيدٌ قائم» وهو يقصد به إلى الإخبار عن زيد بعينه، لايفصّل بينه وبين قوله: «زيد قائم» وهو غير مخبرٍ، بأن يكون ساهياً أو حاكياً عن غيره، ولقوّة التباسهما كان من يجوّز على الكلام الإعادة، مجوّزاً أن يكون ما سمعه ثانياً هو الذي سمعه أوّلاً، وكذلك من اعتقد بقاء الكلام.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ نفس ما يقع فيكون خبراً، يجوز أن يُوجِد غير خبر، فأشياء كثيرة:

منها: إنّ الألفاظ العربية إنّما تفيده المواضعة، والتواضع في الأصل إنّما حصل باختيار المتواضعين، وقد كان يجوز أن لايتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة أنّها للخبر، ولو كان ذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد فلا تكون خبراً.

ومنها: إنّه لو كان الخبر عن أحد الزيدين غير الآخر، لم يمتنع أن يفعل أحدنا اللفظ

---

١. في الأصل: الخطاب.

الذي من حقّه أن يكون خبراً عن زيد بن عبد اللّه، ويقصد به إلى الإخبار عن زيد بن خالد، فيكون مخبِراً عن الأوّل دون الثاني الذي قصد به الإخبار عنه، وفي فساد ذلك دليلٌ على أنّ اللَفظ واحد، وأنّه بالقصد يتوجّه إلى المخبِر عنه.

ومنها: إنّ اللفظ لو كان متغايراً، لوجب أن يكون للقادر سبيل إلى التمييز بين ما يوجد فيكون خبراً عن زيد بعينه، و بين ما يكون خبراً عن غيره، فلمّا لم يكن إلى ذلك سبيلٌ، عُلم أنّ اللفظ واحد.

ومنها: إنّ ذلك يقتضي صحّة أنّ يعلم زيداً مخبراً، وإن لم يعلم كونه مريداً إذا كان القصد لا تأثير له، ونحن نعلم خلاف ذلك ويقتضي ألّا طريق لنا إلى الفصل بين ما هو خبر و بين ما ليس كذلك.

ومنها: إنّ هذا القول يُبطل التوسّع والتجوّز في الكلام، و يُبطل أيضاً التورية، لأنّ التجوّز إنّما يصحّ بأن يستعمل اللفظ الموضوع لشيء بعينه في غيره.

وليس لأحد أن يقول: إنّ التجوّز هو أن يُستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره.

وذلك أنّ اللفظين إذا كانا مثلين، فلابدّ فيما يصحّ على أحدهما من الأحكام أن يصحّ على الآخر، وإذا جاز أن يستعمل مثل هذه اللفظة في غير الخبر والأمر، جاز أيضاً استعمالها بعينها في ذلك على سبيل التجوّز.

ومنها: إنّ هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على أن يُخبر عنه في كلّ حال، وأنّه يكون القوي في هذا الباب بخلاف الضعيف.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ القدرة لاتتعلّق في الوقت الواحد في المحلّ الواحد، من الجنس الواحد بأكثر من جنسٍ واحد، وحروف قول القائل «زيد قائم» مماثلة لكلّ ما هذه صورته من الكلام، فيجب أن يكون أحدنا قادراً من عدد هذه الحروف في كلّ وقت على قدر ما في لسانه من القدر، و في هذا ما قدّمناه من انحصار عدد من يصحّ أن يخبر عنه، حتى لو بذل مجهوده في أن يخبر عن غيرهم لما تأتّى منه، ونحن نعلم خلاف ذلك من كلّ قادر.

ولايلزم على ما ذكرناه أن تكون إرادة الأخبار المختلفة واحدة، وإلّا أدّىٰ إلى انحصار

ما يقدر عليه من الأخبار.

وذلك أنّ الإرادات التي بها تكون الأخبار إخباراً عن جماعات متغايرة مختلفة، والقدرة الواحدة يتعلّق بما لايتناهى من المختلف، وإنّما لايجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها، فبان أنّ الإرادات لاتشبه ما ألزمناه في الحروف المتماثلة.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أحدنا أن يفعل بالقدرة الواحدة في كلّ محلّ كوناً في جهةٍ بعينها، ولم يجب أن يقدر على كلّ واحد، لصحّ[1] وجوده في المحال على البدل بالإرادة، فألّا جاز مثل ذلك في الألفاظ.

وذلك أنّ القدرة الواحدة لاتنحصر متعلّقها من المتماثل إذا اختلف المحال، كما لاينحصر متعلّقها من المختلف والوقت والمحلّ واحد، /٩٦/وليس كذلك ما يتعلّق به من المتماثل في المحلّ الواحد والوقت الواحد؛ لأنّها لاتتعلّق بأكثر من جزء واحد على هذه الشروط، فلولا أنّ اللفظ الواحد يصحّ أن يخبر به عن كلّ زيد على البدل، لانحصر ما يقدر عليه من الأخبار.

وليس له أن يدّعي أنّ محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الأكوان.

وذلك أنّ من المعلوم أنّ مخرج الزاي كلّه مخرج واحد، وكذلك مخارج كلّ حرف، ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف آفة، أثّر ذلك في كلّ حروف ذلك المخرج، وإذا صحّت هذه الجملة صحّ بصحّتها ما قصدناه، من أنّ نفس ما وقع خبراً قد كان يجوز أن يكون غير خبر، فلابدّ من أمر له اختصّ بكونه خبراً، كما أنّ الجوهر لما اختصّ ببعض هذه الجهات، مع جواز كونه في غيرها، وجب ألّا يختصّ بها إلّا لأمر ما، ولا يخلق تقييد هذا القول أيضاً إنّه يوجب ألّا يضطر أحدنا إلى أنّ غيره مريدٌ؛ لأنّ العلم بأنّ الفاعل فاعل لايكون إلّا مكتسباً بالأدلّة.

فأمّا المذهب الثاني: فالذي يبيّن بطلانه، أنّ الإرادة إذا ثبت أنّها توجب حالاً للمريد، وأنّ إيجابها للحال يرجع إلى جنسها وما هي عليه في نفسها، فيجب متى وجد جنسها من فعل إلى فاعل، كان أن يوجب مثل هذه الحال؛ لأنّ موجب العلل لايتغيّر بالفاعلين على

---

١. في الأصل: يصح.

حدّ ما يقوله في العلم والحركة، وما يوجب حالاً لمحلّ أو جملة.

* * *

فصلٌ

[في معنى الإرادة والكراهة]

اعلم أنّ في الناس من ذهب إلى أنّ إرادة كون ما لايكون، أو لايكون ما يكون، من جنس الشهوة والتمنّي.

ومنهم من ذهب إلى أنّ الإرادة تكون كراهةً لأن لايكون، و إرادة أن لايكون كراهـةً لأن يكون، ونحن نبيّن فساد ذلك.

أمّا تميّز الإرادة من الشهوة فتبيّن من وجوه:

منها: إنّ الشهوة تختصّ بالمُدْرَكات دون غيرها، والإرادة تتعلّق بكلّ ما يجوز المريد حدوثه.

ومنها: إنّ[١] المراد قد يكون ضرراً أو مؤدّياً إليه، والمشتهى لايكون إلّا ممّا ينتفع بتناوله.

ومنها: إنّه قد يريد ما لايصحّ وجوده، إذا اعتقد صحّ ذلك فيه، ولايجوز مثله في الشهوة.

ومنها: إنّه قد يريد فعل غيره، ولايجوز أن يشتهي ما يناله غيره.

ومنها: إنّ ما ينفي الشهوة من النفار، لاينفي الإرادة بل يجامعها؛ لأنّه قد ينفّر مكره في أيّام الصوم بتناول المشتهى من المأكول والمشروب.

ومنها: إنّ الفعل يقع على وجه بالإرادة دون الشهوة.

ومنها: إنّ كونه ملتذّاً يتبع الشهوة دون الإرادة.

ومنها: إنّ الإرادة نفسها تصحّ أن يراد، ولايصحّ من المشتهي الشهوة.

ومنها: إنّه قد يريد الشيء ويكره مثله، ولايصحّ أن يشتهي الشيء وينفر عن مثله.

ومنها: إنّه قد يجد نفسه قويّ الشهوة تارةً، وضعيفها أخرى، وحاله في الإرادة

---

١. في الأصل: إنّه.

لا يختلف.

ومنها: إنّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة، وذلك لايتمّ في الشهوة.

ومنها: إنّ الإرادة مقدورة للعباد، والشهوة لا تدخل تحت مقدورهم.

ومنها: إنّ إرادة القبيح قبيحة، وشهوة القبيح غير قبيحة، وما ذكرناه يبطل أن تكون كراهة[١] الطبع هي نفار الطبع.

على أنّ القول بأنّ إرادة كون ما لايكون شهوة، يوجب أن يجد أحدنا متى أراد الأمور المستقبلة، الفصل بين حاله مريداً لما المعلوم أنّه لايكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنّه لايكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنّه يكون؛ لأنّ على أحد الأمرين حاله حال المشتهي، وعلى الوجه الآخر حاله حال المريد.

وفي علمنا بأنّه لا فصل يجده الواحد منّا في ذلك، دلالة على فساد قولهم.

على أنّ الأمر لو كان على ما ذكروا، لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره «هل فعله أم لا» معنى؛ لأنّه إذا تبيّن الفصل من نفسه لم يكن به إلى السؤال حاجة.

هذا إذا قالوا: إنّ إرادة ما لايكون شهوة على الحقيقة.

فأمّا إن اعترفوا بمخالفتها لجنس الشهوة، وللمعنى الذي يوجب الالتذاذ بالمُدْرَك، وسمّوها مع ذلك متى تعلّقت بما لايكون ـ بأنّها شهوة، فقد خالفوا في عبارة، وحينئذٍ لايتمّ لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بأنّه تعالى يريد ما لايكون؛ لأنّا لا نأتي على هذا التفسير أن يكون تعالى مشتهياً.

فأمّا التمنّي:

فإن كان قولاً على ما يذهب إليه أبو عليّ، فمفارقته للإرادة لا تشكل.

وإن كان معنىً في القلب يطابق القول على ما يذهب إليه أبوهاشم، فهو يفارق أيضاً الإرادة؛ لأنّ التمنّي يتعلّق بالماضي ألايكون على حدّ ما كان، والإرادة لاتجوز ذلك فيها، ولأنّ التمنّي حاله في سائر ما يتعلّق به على سواء، في أنّه لايؤثّر في شيء منه، ولا يقتضي وقوعه على وجه و الإرادة بخلاف ذلك، وللإرادة ضدّ ولا ضدّ للتمنّي، ولأنّه يصحّ أن يراد

---

١. في الأصل: الكراهة.

الإرادة ولايصحّ أن يتمنّى التمنّي.

وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للإرادة ـ من أنّ أحدنا لايجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم أنّه يكون، وبين ما المعلوم أنّه لايكون ـ واضحٌ أيضاً في التمنّي؛ لأنّ الفصل على قولهم بين الحالين واجب[1] ما نجده، وكان على هذا يجب أن يستحيل وصول متمنٍّ إلى ما تمنّاه؛ لأنّه لايكون على قولهم متمنّياً إلّا لما لايوجد، ويجب أن يكون الرسول ـ عليه السّلام ـ وسائر المؤمنين لم يريدوا قطّ الايمان من أبي لهب ومن جرى مجراه من الكفّار، هذا إن خالفوا في المعنى، وإن رجع الخلاف إلى العبارة صرنا معهم إلى ما تقدّم.

فأمّا ما يفسد به قول من ادّعى أنّ الإرادة كراهة فوجوه:

منها: إنّ أحدنا يفصل بين كونه مريداً وكارهاً، كما يفصل بين كونه مريداً ومعتقداً، فلو كانت إرادة الشيء كراهة لضدّه، لوجب أن يجد من نفسه الكراهة للضدّ، متى أراد ضدّه على كلّ حال ما يجد ذلك، ولهذا صحّ أن يريد الضدّين على البدل، إمّا من نفسه أو غيره، كنحو إرادته من نفسه الصلاة في الجهتين من المسجد ومن غيره، وإرادته وهو جالس في داره أن يخرج من البابين على البدل.

ومنها: إنّه كان يجب في القديم تعالى أن يكون غير مريدٍ للنوافل؛ لأنّ إرادته يقتضي كراهة تروكها، والتروك حسنة، وكراهة الحُسن قبيحة.

ومنها: إنّ أحدنا يميّز بين كونه مريداً من غيره القيام بالواجب، وكونه مريداً منه النوافل، وعلى هذا القول لا فصل بين الأمرين.

ومنها: إنّ هذا القول يؤدّي أن يكون الضدّان مرادين في الحال الواحدة، بل إلى أنّ الإرادة الواحدة تتناول الضدّين، وهذا مستحيلٌ عندهم، وغير جائز على ما نقوله أيضاً، في أنّ إرادتي الضدّين لايتضادّان [إذ] أنّه لايصحّ لأمر يرجع إلى الدواعي، /٩٧/ وإنّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ كراهة القعود يجب أن تكون إرادة الحركة يمنةً ويسرةً مع تضادّها، وكذلك متى أراد الشيء الذي له ضدّان يجب أن يكره أحدهما، وكراهته له يوجب كونه مريداً للضدّ الآخر، فيجب تعذّر الموجب لا لمصحّح، ولنا في القطع على

---

١. في الأصل: + و.

أحد الوجهين نظر، لعلّنا أن نتقصّاه فيما بعد بمشيّة اللّه.

***

فصلٌ

في تقدّم الإرادة على المراد، ومقارنتها له

اعلم أنّ الإرادة قد تتقدّم المراد وتقارنه، ولابدّ في الإرادة المؤثّرة من أنّ تقارن المراد لتؤثّر فيه، ولا إشكال في تقدّم الإرادة؛ لأنّ أحدنا يجد نفسه مريداً للفعل وعازماً عليه قبل أن يفعله، ويريد المسبّب في حال السبب.

وإنّما قلنا؛ إنّها لابدّ من أن تقارن المراد لتؤثّر فيه، وأنّ تقدّمها لايكفي في ذلك، من حيثُ يقع الفعل على وجهٍ قد كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أن يكون ما له وقع على أحد الوجهين مصاحباً، ليختصّ من أجله بأحدهما.

ولو كان ما تقدّم من الإرادة هو المؤثّر في وقوعه على أحد الوجهين، لكان الفعل في حال وقوعه يقع على وجهٍ لايجوز أن يقع على غيره بدلاً منه، والمعلوم خلاف ذلك.

واعلم أنّ ما يؤثّر فيه الإرادة، قد يكون فعلاً، وقد يكون جملةً من الأفعال.

وما هو فعلٌ واحد ينقسم: إلى مبتدأ، ومتولّد.

فالمبتدأ: يجب مقارنة الإرادة له.

والمتولّد على ضربين: مصاحب لسببه، ومتراخٍ عنه.

فالمصاحب لسببه من المتولّد يجب أيضاً أن يقارنه الإرادة لتؤثّر فيه، والمتراخي يجوز أن تقارن الإرادة لسببه؛ لأنّه عند وجود المسبّب في حكم الموجود، من حيث خرج عن مقدور فاعله.

فأمّا ما هو جملة من الأفعال يوجد شيئاً فشيئاً، كالكلام الذي يقع خبراً و أمراً، فيجب أن تكون الإرادة المؤثّرة فيه مقارنة لأوّل جزء منه؛ لأنّه ليس يمكن أن تقارن جميعه، ولايجوز أن يؤثّر فيه وهي مقدمة له أو متأخّرة عنه لما تقدّم، فلميبق في تأثيرها في جميع الخبر إلّا أنّ تقارن أوّله، أو تؤثّر في جميعه؛ لأنّ الحكم يرجع إلى جميع الخبر، ويجري في هذا الكتاب مجرى اختصاص العلم بالحلول في بعض العالم، وإن كان تأثيره

يرجع إلى الجملة لما لم يمكن أن يحلّ الجملة.

* * *

فصلٌ

في أنّ الإرادة لا توجب الفعل

الذي يدلّ على ذلك، أنّها لو أوجبت الفعل لم يخلُ من أن توجبه إيجاب العلّة للمعلول، أو إيجاب السبب للمسبّب؟

ولايجوز أن تكون موجبة إيجاب العلل؛ لأنّه كان يجب أن يختصّ بمحلّ الفعل ضرباً من الاختصاص؛ لأنّ العلل على اختلافها لاتوجب المعلول إلّا بعد أن تكون بينها وبينه اختصاصٌ في كيفية الموجود، ولهذا أوجب العلوم الحالة في زيد كونه عالماً، ولم توجب لغيره، ونحن نعلم أنّ الإرادة يختصّ القلب، والحركة توجَب في أطراف البدن، فلااختصاص بينها وبين الحركة على وجهٍ من الوجوه.

وأيضاً: فلو كانت علّة لما تقدّمت معلولها، وقد علمنا تقدّم الإرادة للمراد.

وأيضاً: فإنّ الإرادة تتقدّم المراد وتعدم في حال وجوده؛ لأنّها لا تبقىٰ، والعلّة لاتوجب المعلول وهي معدومة؛ لأنّ عدمها يخرجها عن الصفة التي توجب.

وليس يجوز أن توجب الإرادة الفعل إيجاب السبب؛ لأنّ القدرة على السبب هي قدرة على المسبّب، لولا ذلك لصحّ أن يفعل السبب ولايوجد المسبّب، من غير منع بألّايعمل الفاعل قدرته فيه، ولو فعل المسبّب بقدرة ثانية لخرج من أن يكون متولّداً إلى أن يكون مبتدأً.

وإذا ثبت ما ذكرناه من أنّ قدرة السبب قدرة على المسبّب، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت الحركة في الخارجة التي لا قدرة فيها، وكان يجب متى أراد العاجز ـ الذي لاقدرة في يده أن يحرّك يده ـ أن يتأتّى ذلك لوجود السبب واحتمال المحلّ، وقد بيّنّا أنّ قدرته على السبب.

ولايمكن أن يقال: إنّما لم توجد الحركة، لأنّه غير قادرٍ عليها.

وأيضاً: فلو كانت موجبة إيجاب السبب، لأوجبت المراد في الثاني على كلّ حال، وقد

علمنا أنّ المراد قد يتأخّر أوقاتاً كثيرة، وكان يجب أيضاً أن يوجب فعل الغير وإن كان عاجزاً، والفعل المحكم وإن لم يكن الفاعل عالماً به.

وممّا استدلّ به على ذلك: إنّا قد علمنا أنّ الإرادة تتعلّق بفعل غير المريد، كما يتعلّق بفعله، وخلاف من خالف في ذلك ظاهر الفساد؛ لأنّا نعلم من أنفسنا ضرورةً أنّ حالنا فيما نريده من نفوسنا لايخالف حالنا فيما نريده من غيرنا، كما أنّ حال ما نعلمه من مقدورنا غيرنا، فإن جاز أن يقال فيما نريده من الغير أنّه تمنٍّ أو شهوةٍ، جاز ذلك فيما نريده من أنفسنا، لارتفاع الفرق.

وإذا ثبت ذلك، فلو كانت الإرادة موجبة لا وجبت فعل الغير، [و] لتعلّقت بالأمرين على حدٍّ واحد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّها إنّما لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدوراً للمريد، وأنّ ذلك يجري مجرى المنع من التوكيد.

لأنّا قد بيّنّا أنّ المسبّب يجب أن يكون مقدوراً للقادر على السبب، فما منع من القدرة عن المسبّب يجب أن يكون مانعاً من القدرة على السبب.

على أنّ ما لايجوز ارتفاعه على وجهٍ، لايجوز أن يكون منعاً، ومقدور زيد لايجوز أن يكون مقدوراً لغير، فكيف يجعل منعاً من توليد الإرادة؟

وممّا يدلّ على أنّ الإرادة لاتوجب الأفعال إيجاب الأسباب، أنّ من شرط كلّ سببٍ تُولّد في غير محلّه أن يكون بينه وبين ما تولّد فيه مماسّة له، أو مماسّة لما ماسّه، ولهذا لم يصحّ من أحدنا أن يولّد باعتماد يده في غيره الحركات والاعتمادات والأصوات وما جرى مجراها، إلّا مع الشرط الذي ذكرناه، والأسباب مع اختلافها متّفقة في أنّها لا تولّد إلّا هذا الشرط، كما أنّ القدر مع اختلافها متّفقة المقدور في الجنس، وهذا الشرط لايصحّ حصوله بين الإرادة والمراد؛ لأنّها تحلّ القلب، فكيف توجب أفعال الجوارح؟

وليس لأحد أن يقول: إنّها توجب الأفعال التي تظهر في الجوارح المماسّة التي بينها وبين هذه الجوارح.

وذلك أنّ كلّ شيء حرّكناه بالمماسّة، فلابدّ من أن يحرّك الجسم الذي يماسّه به، وقد

علمنا أنّا نبتدئ الحركة في الأطراف من غير تحريك ما يتّصل بها، وإنّما اشتبه على من ذهب إلى أنّها موجبة من حيث إرادة القادر المتمكّن متى أراد الفعل وجد لا محالة، فَتَوهّم أنّها موجبة.

وليس ذلك بأن يقتضي أنّ الإرادة موجبة للمراد، بأولى من أن يقتضي أنّ المراد يوجبها؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما لايوجد إلّا مع صاحبه، وقد توجد الإرادة ويمتنع من المراد، وكذلك قد يوجد المراد ويمنع من الإرادة، فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه، بل لو قيل: إنّ المراد يوجب الإرادة /٩٨/ كان أقرب، من حيث كانت الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك.

وبُعد، فلو قيل: إنّ الإرادة والمراد جميعاً موجبان عن الدواعي لكان أقرب؛ لأنّهما معاً يتبعان الداعي وبحسبه يوجدان، وكلّ هذا واضح.

وأمّا ما تعلّق به المُلْجئ، في أنّ الإرادة موجبة من أنّ المريد للحركة إلى أقرب الأماكن لايخلو من أمرين:

إمّا أن يجوز عليه الانصراف إلى ضدّها، أو لايجوز ذلك؟

فإن جاز عليه، لم يخلُ الضدّ الذي فعله من أن يكون وقع بإرادة وبغير إرادة:

فإن كان بإرادة، فيجب أن يتقدّم الفعل، وهذا يقتضي كونه مريداً للضدّين، ولايجوز أن يقع بغير إرادة وعلى سبيل السهو؛ لأنّ السهو لابدّ من أن يتقدّمه سببٌ، ومضادة سبب السهو لإرادة الحركة، واستحالة اجتماعه معها كاستحالة اجتماع إرادة ضدّ الحركة مع إرادة الحركة ـ فلم يبق إلّا أنّ الحركة تجب وجودها في الثاني، وهذا معنى الإيجاب ـ فواضح البطلان؛ لأنّه بُني الكلام على أنّ وجود الإرادة مع المراد لايصحّ، وهذا هو الصحيح، وقد دللنا فيما تقدّم عليه.

وليس يمتنع على هذا أن يريد الحركة، ثمّ يبدوا له فيفعل في الثاني السكون بإرادةٍ مصاحبة له.

وما ذكره في السهو أيضاً غير صحيح؛ لأنّه ليس يجب أن يكون للسهو أسبابٌ متقدّمة، وغير ممتنعٍ أن يسهو في الثاني، فيفعل ضدّ ما أراده في الأوّل.

❊ ❊ ❊

فصلٌ

في أنّ البقاء لايجوز على الإرادة

الذي يدلّ على ذلك، أنّ أحدنا قد يخرج من كونه مريداً للشيء، من غير أن يكون كارهاً له، فلو كانت الإرادة تبقى، لم يجز أن تبقي إلّا بضدٍّ أو ما جرى مجراه، كسائر الأجناس الباقيات، والأمر في أنّ أحدنا يخرج من كونه مريداً إلى ضدٍّ ظاهر، فلا حاجة بنا إلى الدلالة عليه.

وليس لأحد أن يقول: فلعلّه إنّما يخرج بخروج المراد من صحّة تعلّق الإرادة به؟

وذلك أنّه قد يخرج عن كونه مريداً، مع جواز كون ذلك الشيء مراداً.

وليس له أن يقول: فيجب إن كانت لاتبقى أن لايدوم كون أحدنا مريداً للشيء الواحد، ويستمرّ أوقاتاً متّصلة.

وذلك أنّ استمرار كونه مريداً لايمتنع وإن كانت الإرادة لاتبقى، بأن يفعل إرادات متماثلة فيستمرّ حاله في كونه مريداً؛ لأنّ الإرادة إذا كانت تابعة للدواعي، جاز أن يجدّد حالاً بعد حال ما دام الدواعي ثابتاً.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّها لاتبقى، أنّ في بقائها صحّة كون أحدنا مريداً، لما يعلمه ماضياً، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّها إذا تعلّقت بفعلٍ ثمّ مَضىٰ، فمضيّه لايوجب عدمها؛ لأنّه ليس بضدٍّ ولا جارٍ مجراه، فيجب أن يكون ما فيه ومتعلّقة بالماضي، وقد علمنا فساد ذلك.

* * *

فصلٌ

في بيان معاني الأسماء المختلفة التي تجري على الإرادة والكراهة، وتميّز فوائدها

اعلم أنّ الإرادة هي المحبّة، بدلالة أنّ كلّ من أراد شيئاً فقد أحبّه، ومن أحبّه فقد أراده، ولو اختلفتا لم يجب ما ذكرناه.

وأيضاً: فإنّ بالكراهة الواحدة يخرج الإنسان من كونه مُحبّاً ومريداً للأمر الذي تعلّقت الكراهة به، وهذا أيضاً يدّل على أنّ معناهما واحد.

وليس يمكن أن يقال: إنّما وجب ما ذكرتم، من حيث كان كلّ واحد من الإرادة والمحبّة محتاجاً إلى صاحبه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى ارتفاع الطريق الموصّل إلى أنّهما غيران، و إلى أن يجوز وجود معانٍ زائدة على ما عقلناه، وذلك باب التجاهل.

ولا يمكن أن يجعل أحدهما هو المحتاج إلى الآخر؛ لأنّه يوجب صحّة وجود المحتاج إليه وإن لم يوجد المحتاج، كما نقوله في العلم والحياة.

وأمّا التعلّق بقولهم: «فلانٌ يُحبُّ فلاناً» و إن استحال أن يقال: إنّه يريده، وكذلك يحبّ ولده وجاريته ويحبّ الدراهم واللحم، و إن لم تستعمل الإرادة في كلّ ذلك، فواضح البطلان؛ لأنّ إطلاق العبارات لاتؤثّر فيما يدلّ عليه الأدلّة، ولايعترض بها على الأدلّة، بل يجب العدول عن ظاهرها وصرفها إلى ما يطابق الأدلّة.

وكما أنّ الإرادة لاتتعلّق بالذوات الباقيات، فكذلك المحبّة، ومعنى قولهم: «أُحبُّ زيداً» إنّني أريد منافعه ولا أريد شيئاً من مضارّه، وحذفوا ذكر المحبوب على الحقيقة اختصاراً وتعويلاً على المعرفة به، فكأنّهم استطالوا أن يقولوا: أريد منافعه ولا أريد مضارّه، فأقاموا مقام ذلك قولهم: أحبّه، وهذا عادتهم في كثير من ألفاظهم المختصرة، ثمّ تعارفوا الحذف و استحسنوه مع لفظ «المحبّة»، ولم يستحسنوه مع لفظ الإرادة، حتى يقولوا: «أريد زيداً» لأنّه ليس يمتنع أن يخصّوا بعض الألفاظ بكيفيةٍ في الاستعمال، ولم يفعلوا ذلك في كلّ ما جرى مجراه وكان في معناه. ألاترى إنّهم يُعبِّرون بقولهم: «غائط» عن قضاء الحاجة، ولايستعملون ذلك في كلّ لفظ معناه معنى قولهم: غائط.

والذي يبيّن صحّة ما ذكرناه: إنّه لو كان معنى قولهم: «أُحبّ زيداً» غير ما ذكرناه، لم يجب فيمن أحبّه أن يكون مريداً لمنافعه؛ ولأنّهم لو أظهروا المحذوف فقالوا: «فلانٌ يحبّ منافع فلان» لكان أكشف و أبلغ في مرادهم، فدلّ ذلك على أنّ المعنى ما ذكرناه.

وأمّا قولهم: «فلانٌ يحبّ ولده» فجاز على ما ذكرناه، ويجوز أيضاً أن يراد به أنّه يريد النظر إليهم وتقريبهم منه، لمكان سروره بذلك.

وقولهم: «فلانٌ يحبّ جاريته» معناه يريد الاستمتاع بها، وقال قوم: يشتهي الاستمتاع بها، وأنّه عبّر عن الشهوة بالمحبّة مجازاً، والقول في اللحم يجري في الوجهين مجرى ما

ذكرناه في الجارية.

وقولهم: «يحبّ الدراهم» معناه يريد الانتفاع بها أو جمعها وادّخارها.

وأمّا قولهم: «فلانٌ يحبّ اللّه تعالى» فمعناه أنّه يريد عبادته وشكره وتعظيم أوليائه.

وإذا صحّ في معنى «المحبّة» ما ذكرناه، صحّ إجرائها على القديم تعالى، من حيث كان مريداً.

فأمّا المشيّة فهي الإرادة؛ لأنّ كلّ من أراد شيئاً فقد شاءه، وكلّ من شاءه فقد أراده، ولاشبهة في ذلك، والرضا هو الإرادة، ولايسمّى بذلك إلّا إذا وجد المراد على.....[1] الحدّ الذي أريد.

وعند أبي هاشم أنّ الرضا بالفعل يخالف الرضا عن الفاعل؛ لأنّه إذا أُضيف إلى الفعل أفاد ما ذكرناه، فإذا أُضيف إلى الفاعل كقولنا: «إنّه تعالى راضٍ من المؤمن» أفاد أنّه يستحقّ التعظيم والتبجيل والثواب، قال [و] لهذا يقال: «إنّه تعالى راضٍ عمّن يسخط بعض أفعاله» كالصغائر من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ و المؤمنين، ولايقال: «رضى بفعل زيد» وفي أفعاله قبائح؛ لأنّه يوهم الرضا بالجميع، لكن يقال: يرضى منه بهذا الفعل المعيّن، وإن كانت له أفعال آخر لايرضاها.

وأبو عليّ يخالف في هذا ويجعل الرضا بالفعل والفاعل واحداً غير مختلف، ويمنع من كونه راضياً /١٥٠/ ببعض أفعاله وساخطاً بعضاً آخر، ويجعل الرضا كمال وقوع المراد، ويعتلّ لقوله بأنّ خلافه لو جاز، لم يمتنع أن يقال في أحدنا: إنّه يرضى ببعض قضاء اللّه دون بعض.

وهذا ليس بشيء؛ لأنّ طريقة الرضا بقضاء اللّه تعالى كلمة واحدة، وهي يشتمل جميع أفعاله، فمن لم يرض بالجميع لم‌يكن على الحقيقة راضياً بالبعض، ولا مستدّلاً على أنّه حكمة وصوابٌ؛ لأنّ الطريق يشمل الكلّ، فما ذكره أبوهاشم في هذا أولى، و الدليل على أنّ الرضا هو الإرادة إذا وقع مرادها، ممّا[2] تقدّم في الاستدلال على أنّ الإرادة هي المحبّة.

---

١. كلمة غير مقروئة في الأصل. ٢. في الأصل: فما.

فأمّا الإرادة: فهي القصد......،[١] في استحقاقها هذا الاسم ألّا يتعلّق بفعل المريد، ويكون مقارنة له أو كالمقارنة، بأن يتقدّم بزمان قصيرٍ، ويسمّى اللّه تعالى بأنّه قاصدٌ.

فأمّا العزم: فهو إرادة المريد لفعل نفسه إذا تقدّمته أو تقدّمت سببه، ولا يسمّى اللّه تعالى بالعزم، من حيثُ دلّ الدليل على أنّ إرادته تعالى لاتتقدّم مراده، على ما سنذكره،و توطين النفس هو العزم بعينه، إلّا أنّه لايكاد يستعمل إلّا فيما على الإنسان في فعله مشقّة.

و **النيّة:** اسم الإرادة إذا تناولت فعل المريد، وكانت حالّة في قلبه، وسواء كانت مقدّمة للفعل أو مقارنة له، فقد شُرط في ذلك أن تكون ممّا يقع بها الفعل على وجهٍ دون وجه، ولا يستعمل فيه تعالى كما لا يستعمل الضمير من حيث اعتبر فيه الحلول في القلب.

فأمّا الاختيار: فيوصف به الإرادة، إذا كانت متناولة لفعل المريد، وكانت هي أيضاً من فعله، وقارنت المراد أو كانت المقارنة بأن يقارن سببه إن كان جملة.

و قد يوصف نفس الفعل المختار بأنّه اختيار.

والإيثار: هو الاختيار بعينه، فالشرط فيهما واحد ويسمّى الإرادة بعينها، ولأنّها إذا تناولت الثواب والتعظيم والتبجيل، ولهذا يقال: «إنّه تعالى وليّ المؤمنين».

وتسمّى الإرادة خُلقاً عند أبي هاشم إذا قارنت المراد، أو كانت في حكم المقارن له.

والعداوة: هي إرادة وصول المضارّ إلى المعادي، والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه.

و قد قيل: إنّه يرجع إلى الكراهة، ويجري مجرى السخط.

والبُغض: هو إرادة وصول[٢] المضارّ إلى المبغوض.

و قد قيل: إنّه كراهة وصول الخير إليه.

فأمّا السخط: فهو الكراهة، وعند أبي هاشم أنّ تعليقه بالفعل يخالف تعليقه بالفاعل، وأبو عليّ يجعل الأمرين واحداً على ما تقدّم في الرضا.

* * *

فصلٌ

في أنّه تعالى مريدٌ بإرادة مُحْدَثة لا في محلّ

اعلم أنّ الكلام في هذا الفصل لا يتمّ إلّا بعد الدلالة على أُمور:

---

١. بياض بمقدار كلمتين أو ثلاث. ٢. في الأصل: الوصول.

منها: إنّه تعالى مريدٌ على الحقيقة.

ومنها: إنّه لايجوز أن يكون مريداً لنفسه.

ومنها: إنّه لا يجوز أن يريد لا لنفسه و لا لعلّةٍ.

ومنها: إنّه لايجوز أن يريد بإرادة معدومة.

ومنها: إنّه لايجوز أن يريد بإرادة قديمة.

ومنها: إنّه لايجوز أن يريد بإرادة مُحْدَثة تحلّ غيره، وفي بيان ذلك بالأدلّة ثبوت أنّ إرادته مُحْدَثة موجودة لا في محلّ، ونحن نبيّن ذلك.

أمّا الّذي يدلّ على أنّه تعالى مريدٌ فوجوه:

منها: إنّ من حقّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرضٍ يخصّه، وكان مُخلّىً بينه وبين الإرادة، أن يكون مريداً له؛ لأنّ ما يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى إرادته، و قد ثبت أنّه تعالى فَعَل العالم لغرضٍ يخصّ العالم، فالداعي إلى خلقه يدعو إلى إرادة خلقه، والمنع من الإرادة مستحيل عليه تعالى، و قد تقدّم بيان هذه الطريقة وأنّ إرادة الإرادة لايلزم عليها.

وليس لأحد أن يقول: فالإرادة إذا كانت عزماً، قد يُفعل لغرضٍ يخصّها، وهو لتعجّل السرور والتحفّظ من السهو فيجب أن يشارك المراد في القضيّة التي ذكرتم.

وذلك أنّ الغرض في تقديمها يتعلّق أيضاً بمرادها المعزوم على فعله، والسرور يرجع إلى النفع الذي يتصوّره فيما عزم عليه، والتحفّظ من السهو أيضاً لأجل الفعل، فلا غرض في الإرادة يخصّها، ولايلزم على هذا أن يكون أحدنا غير مريد للسبب، إذا كان غرضه يخصّ المسبّب من وجهين:

أحدهما: إنّ في السبب غرضاً يخصّه، وهو كونه وصلةً إلى المسبّب، حتى لايصحّ من دونه، ومثل هذا لايتأتّى في الإرادة.

والوجه الآخر: إنّ السبب في الجملة ممّا يصحّ أن يفعل لغرضٍ يخصّه، إذا كان من فعل الخوارج، وإن جاز في بعض المواضع أن يكون لا غرض يخصّه، والإرادة بخلاف ذلك؛ لأنّه لا غرض فيها يخصّها في موضعٍ من المواضع.

وليس لأحد أن يقول: إنّه تعالى لايصحّ أن يكون مريداً، وهذا آكد من حال الممنوع من

الإرادة، وذلك أنّ المصحّح لكون أحدنا مريداً من كونه حيّاً ثابتٌ فيه تعالى.

وليس له أن يجعل الشرط في تصحيح كون أحدنا حيّاً لكونه مريداً، صحّة الزيادة والنقصان عليه، كما نقوله في كونه مشتهياً.

وذلك أنّا إنّما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حيّاً لكونه مشتهياً، من حيث لم تتعلّق الشهوة إلّا بما إذا ناله المشتهى صَلُح جسمه به، والإرادة بخلاف هذا؛ لأنّها تتعلّق بعكس هذه حاله، فلا فرق بين من شرط ذلك فيها، وبين من شرط مثله في تصحيح كونه حيّاً، لكونه عالماً.

ومنها: إنّه تعالى مخبِرٌ وآمرٌ ومخاطِب، و قد بيّنّا أنّ الكلام لايقع على هذه الوجوه إلّا لكون فاعله مريداً، فيجب أن يكون كذلك، و قد استقصينا هذه الطريقة وما يمكن أن يراد عليها.

فإن قيل: كيف تَستدلّون بأخباره تعالى على أنّه مريدٌ، وإنّما يُعلم تلك الأخبار بعد العلم بأنّه تعالى مريدٌ؟

قلنا: قد نعلم أنّه مخبِرٌ وآمر قبل أن نعلم أنّه مريدٌ؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ للخبر صيغةٌ تخصّه، [يقول] متى استعملت في محلّه غيره كانت مجازاً، وكذلك الأمر متى خاطب تعالى بهذه الصيغة إلى بعض فوائدها؛ لأنّ البعث والخطاب بما لا فائدة له لايجوز عليه، فثبت كونه مريداً على كلّ حال.

على أنّه قد يصحّ أن نعلم بالإجماع وقول النبيّ ـ عليه السّلام ـ، أنّه مُخبرٌ وآمر بهذه الألفاظ، وإذا تقدّم العلم بأنّ الخبر إنّما يكون خبراً بالإرادة وكذلك الأمر، علمنا أنّه مريدٌ.

ومنها: إنّه تعالى قد خلق فينا الشهوات المتعلّقة بالقبائح، ونفار النفس عن المحسنات، ومكّننا من فعل المشتهي، ولم يُغننا بالحَسن عنه، وهذا ممّا يصحّ أن يكون لا غرض فيه، ويصحّ أن يكون الغرض فيه الإغراء بالقبيح، ويصحّ أيضاً أن يكون الغرض فيه التعريض[1] للثواب، وهو الغرض دون ما تقدّم، فلو لم يكن مريداً لهذا الوجه دون غيره، لم يتخصّص فعله لما ذكرناه من خلق الشهوات وغيرها بهذا الغرض دون غيره؛ لأنّ كلّ فعل يصحّ أن

---

١. في الأصل: التصريح.

يقع على وجوهٍ، فلابدّ متى اختصّ بأحدها من مخصّصٍ.

ومنها: إنّه تعالى لو لم يقصد بما يفعله بأهل النار العقاب المستحقّ لكان ظـلماً، ولم يكن عدلاً، وكذلك /١٠١/ ما يفعله بأهل الجنّة من الثواب، لابدّ من أن يقصد بـه وجـه التعظيم، ويقصد به فعل المستحقّ عليه؛ لأنّ ذلك ممّا لايتميّز إلّا بالقصد، كما لا يـتميّز قضاء الدّين بالدفع والإعطاء، وإنّما يتميّز بالقصد.

فأمّا الكلام في أنّه تعالى لايكون مريداً لنفسه: فالدلالة عليه أنّه لا شبهة في كونه تعالى كارهاً للدلالة ما يقع منه من النهي والتهديد على ذلك، كدلالة الأمر والخبر على كـونه مريداً، فلو كان مريداً لنفسه لكان كارهاً لنفسه؛ لأنّ المقتضي للأمرين يجب أن يكـون واحداً، وهذا يقتضي كونه كارهاً للشيء على الوجه الذي يريده عليه، لوجوب شـياع الصفتين في كلّ ما صحّتا فيه، من حيث استندنا إلى النفس.

ولك أن تقول: إذا كان مريداً لنفسه، و وجب أن يريد كلّ ما يصحّ كونه مراداً، استحال كونه كارهاً على كلّ حالٍ وإن لم يكن للنفس؛ لأنّه يؤدّي إلى ما تقدّم من كونه كـارهاً للشيء مريداً له.

فإن قيل: دلّوا على أنّ المرادات لا اختصاص لها بمريدٍ دون آخر، وأنّ كلّ شيء صحّ أن يريده بعض المريدين. يصحّ أن يريدوا سائرهم، وأنّ ما صحّ أن يريده يجب أن يريده إذا كان مريداً لنفسه؟

قلنا: المصحّح لكون الشيء مـراداً، أن يكـون مـمّا يـصحّ حـدوثه، وهـذا المـعنى لااختصاص له ببعض المريدين دون بعض، فيجب أن يصحّ من الجميع أن يريدوا كلّما اختصّ بهذه الصفة، والأمر في هذا ظاهر، فإنّ الحيّ منّا كما يصحّ أن يعلم كـلّ مـعلوم، ويعتقد كلّ معتقد، ويُدْرِك كلّ مُدْرَك، كذلك يصحّ أن يريد كلّ ما صحّ أن يكون مراداً، ولو جاز أن يدّعي مخالفة بعض الأحياء لنا في باب الإرادة لجاز مثله في سائر ما ذكرناه، وإذا ثبت صحّة كونه مريداً لكلّ مرادٍ، وجب متى كان مريداً لنفسه أن يريد الجميع؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت.

واعلم أنّ كلّ حال للحيّ لم يجب أن يوثّر فيما يتعلّق به، ويلزمها صحّة كونه بها على

صفة لم يقع فيها اختصاص، نحو حال العلم والمريد والمُدْرَك، وكلّ حالٍ وجب أن يوثّر فيما يتعلّق به[١]، صحّ أن يكون لأجلها على صفةٍ اختصّت، نحو كون القادر قادراً، إلّا أنّه لايتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه من جهته، والحدوث لايصحّ فيه الاشتراك، فلهذا اختصّت المقدورات، و لم يختصّ المعلومات والمرادات والمُدْرَكات.

وليس يُطعن على ما ذكرناه، أن يكون المريد مريداً، قد يؤثّر على بعض الوجوه، وكذلك كون العالم عالماً! لأنّا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحّة التأثير؛ لأنّ هذه الصفات إن أثّرت فقد تحصل ولا تؤثر، وليس كذلك كون القادر قادراً.

ولا يُطعن أيضاً عليه قول من يقول: إنّ الخير قد يكون خيراً ببعض المريدين وهو فاعله، ولا يكون كذلك لغيره، وهذا يقتضي اختصاص هذه الصفة وإلحاقها بحال القادر!

وذلك أنّ الاختصاص لم يقع هاهنا فيما يصحّ أن يراد؛ لأنّ الفاعل للخير ومن لم يفعله جميعاً مريدان له، وإنّما اختصّ التأثير بآخرهما، وهذا لايقدح فيما قلناه؛ لأنّا ادّعينا العموم فيما يصحّ أن يراد و أنّه بخلاف المقدور، ولم ندّع عموم التأثير بل قد صرّحنا باختصاصه.

و قد أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ تأثير كون المريد مريداً في الخير وغيره، إنّما اختصّ ولم يقع فيه اشتراك الاختصاص، كون القادر قادراً، ولو قُدِّر قادران على أنّ الذات التي تكون خيراً، لصحّ أن تؤثّر في كونها خيراً كونهما مريدين، فقد عاد الاختصاص إلى حال القادر لا إلى حال المريد.

وأجيب بمثل ذلك عن كون العالم عالماً، وتأثيره في الفعل المحكم.

فإن قيل: كما أنّه لا اختصاص للمرادات ببعض المريدين، كذلك لا اختصاص بالمعتقدات، فكلّ من صحّ أن يكون معتقِداً لشيء، صحّ أن يكون معتقِداً لسائر الأشياء على سائر وجوهها، وعندكم أنّه تعالى على صفة المعتقد، ومع هذا فلم تلزموا أنّه معتقد للأشياء على سائر وجوهها، حتّى يعتقدها على ما هي به، وعلى ما ليس هي به، فألّا جوّزتم مثل ذلك في كونه مريداً؟

---

١. في الأصل: + و.

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّه تعالى إذا ثبت كونه عالماً لنفسه، وجب أن يعلم كلّ معلوم على كلّ وجه، وذلك يحيل كونه جاهلاً به، وكونه مريداً للشيء لاينافي كونه مريداً لغيره.

وليس لأحد أن يجعل كونه مريداً لنفسه، يمنع من كونه كارهاً، كما قلناه في كونه عالماً؛ لأنّ بمثل ما علمنا أنّه مريدٌ، علمنا أنّه كارهٌ، فليس لأحد الأمرين مزيّة على الآخر، فيجب أن يكون مريداً كارهاً على ما تقدّم.

وثبوت كونه عالماً لنفسه بأدلّته، يقتضي كونه عالماً بكلّ معلوم، ويمنع من كونه جاهلاً ببعضها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المعلوم من حاله، أنّه لايكون لما يصحّ أن يريده تعالى، والمعلوم حاله ألّايكون لايصحّ أن يكرهه، فهو مريدُ كلّ ما يكون، ويكره كلّ ما لا يكون، ولايلزم كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد؟

قلنا: قد يجد أحدنا نفسه فيما يريده من الأشياء المستقبلة على حالة واحدة، وإن كان فيها المعلوم أنّه يكون والمعلوم أنّه لايكون، بل يفصل به في الشيء الواحد إذا أراده تارةً، ومعلوم أنّه لايكون، فلو كان الأمر على ما قدّره لفصّل بين أحواله في ذلك، كما يُفصّل بين كونه معتقداً ومريداً، وفي ارتفاع الفصل دلالة على أنّ الجنس الموجب للأمرين واحد، على أنّا نعلم من النبيّ ـ عليه السلام ـ، أنّه كان يريد الإيمان من أبي لهب، وإن علم أنّه لايؤمن.

دليل آخر: على أنّه تعالى ليس بمريد لنفسه، قد ثبت فيما هو خيرٌ وأمرٌ من الكلام، صحّة وجودهما من غير أن يكونا كذلك، على ما دللنا عليه من قبل، وفي كونه مريداً لنفسه ما يمنع من ذلك، فيجب القضاء بفساده.

وإنّما قلنا: إنّه يمنع منه؛ لأنّه لايجوز أن يريد فيما يوجده من الحروف كونه خبراً، ثمّ لايكون كذلك، فلو كان مريداً لنفسه لم يجز ألّايريد الإخبار بما يخبر به، وإذا لم يجز ألّايريد ذلك، لم يجز فيما يوجد ويكون خبراً ألّايكون كذلك، ولايلزم على هذا أن يجب وجوده مقدوراته من حيث كان قادراً لنفسه، وذلك أنّ تأثير كونه قادراً في المقدورات تأثير التصحيح لا الإيجاب، وليس كذلك كون المريد مريداً؛ لأنّه يوثّر على جهة

الإيجاب، فمع[١] ثبوت المؤثّر لابدّ من ثبوت التأثير وامتناع خلافه.

دليل آخر: لو كان تعالى مريداً لنفسه، لوجب أن يريد سائر المرادات على ما تـقدّم، وهذا يقتضي كونه مريداً للقبيح، وهذه صفة نقصٍ، ولا فرق في صفات النقص بـين أن تحصل عن فعل، أو عن غير فعل؛ لأنّ ما تقتضيه من النقص يرجع إليها لا إلى موجبها. ألاترى أنّ كون الجاهل جاهلاً /١٠١/ لمّا كان صفة نقصٍ، لم تختلف في أن تجب عن علّةٍ أو للنفس.

دليل آخر: وممّا استدلّ به على أنّه تعالى ليس بمريد في نفسه، وأنّه لابدّ من تجدّد هذه الصفة له، أنّ خطابه تعالى إذا كان المؤثّر في توجّهه إلى جهةٍ دون أُخرى ممّا كان يجوز أن يتوجّه إليها، هو كونه مريداً، وكانت هذه الصفة جارية مجرى العلّة لهذا الحكم، فواجبٌ إذا كان خطابه متجدّداً أن يكون أثّر في كونه على بعض الوجوه متجدّداً؛ لأنّ العلّة أو ما هو في معناها لا يجوز أن تتقدّم ما تؤثّر فيه، وإذا تجدّد كونه مريداً، بطل أن يكون للنفس أو لا للنفس، ولا لعلّة أو لعلّة قديمة.

ويكون الاعتراض على هذه الطريقة بأن يـقال: حال المريد ليست علّة على الحـقيقة، فيحكم لها بأحكام العلل من امتناع التقدّم على المعلول، و قد بيّنّا فيما تقدّم أنّها ليست علّةٌ لوجوهٍ، فلايمتنع على هذا أن يتقدّم حال المريد لما يؤثّر فيه، وأن يَجُزْ ذلك في العلّة الحقيقيّة.

على أنّ مثل العلّة وما هو من جنسها لابدّ من أن تكون علّةً ومؤثّراً، ونحن نعلم أنّ مثل حال المريد المؤثّرة في فعله بالمصاحبة قد يريد زيد من عمرو فعلاً معيّناً يريده عمرو أيضاً من نفسه، فتؤثّر إرادة عمرو دون إرادة زيد وهي من جنسها، وكلّ هذا لايجوز في العلل، فألّاجاز أن يخالف حال المريد للعلل في جواز التقدّم على المعلول؟

وبعدُ، فإنّ كون القديم تعالى عالماً، يؤثّر فيما يفعله من الاعتقاد المطابق لما يعلمه، فيصير له علماً وإن كان متقدّماً.

طريقة أُخرى: قد اعتمد كلّ الشيوخ في ذلك، على أنّه لو كان مريداً لنفسه، والمرادات

١. في الأصل: فهو.

لا اختصاص فيها على ما تقدّم، لوجب أن يريد كلّ ما صحّ كونه مراداً، وهذا يؤدّي إلى إرادة حدوث ما لايتناهى من الجواهر والأجناس، و إلى أن يريد في كلّ وقتٍ من الأعداد أكثر ممّا فعل، ويريد تقديم كلّ شيء فعله على الوقت الذي أوجده فيه، وكان يجب أن يريد الضدّين على الوجه الذي يتنافيان عليه، ويجب أيضاً متى أراد أحدنا لنفسه الأموال والأولاد أن يريد مثل ذلك له، وهذا يقتضي وجود جميع ذلك حتّى يكون فاعلاً للضدّين في وقت واحد، وفاعلاً لأكثر ممّا فعل.

وقيل: إن فعل على وجهٍ لايستقرّ فيه عددٌ ولا وقتٌ،[1] حتى يجب وصول كلّ من أراد منّا شيئاً إليه على كلّ حال، و قد علمنا خلاف ذلك، فيجب أن نقضي بفساد ما أدّى إليه.

وإنّما قلنا بوجوب وجود ذلك؛ لأنّه من أفعاله، وما يريده تعالى من نفسه فلابدّ من أن يوجد، لاستحالة المنع وما جرى مجراه عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنّه يريد الضدّين، ولايفعلهما معاً لتضادّهما.

وذلك أنّ هذا القول يقتضي ألّايفعل كلّ واحد منهما في كلّ حال؛ لأنّه إذا كان مريداً لهما في كلّ حال، واستحال اتّحادهما جميعاً للتضادّ، لم يجز أن يقع أحدهما، وحكم الآخر في أنّه يراد حكمه.

ولايجوز أن يقال: إنّ أحدهما يوجد لكونه قادراً، ويبطل حكم كونه مريداً؛ لأنّ كون القادر قادراً لايكفي في وقوع الفعل مع العلم، وإنّما لم يعتمد في هذه الطريقة على استحالة كونه مريداً للضدّين؛ لأنّ إرادتي الضدّين لايتضادّان، والذي يدلّ على ذلك أنّ التضادّ يرجع إلى ما عليه الذوات في أنفسها، ولايؤثّر فيه الاعتقادات، و قد علمنا أنّ أحدنا لو اعتقد في ضدّين أنّهما ليس كذلك، لصحّ أن يريد حدوثهما معاً، فلو تضادّتا لما اجتمعتا للحيّ في الحال الواحدة، وهذا يبيّن أنّ امتناع اجتماعهما لغير التضادّ.

و يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ الشيء إذا كان متعلّقاً بغيره، إنّما يضادّ ضدّه متى تعلّق بمتعلّقه، بالعكس منه قياساً على العلم والقدرة لو ثبت لهما ضدّ، ومتى تغاير متعلّقهما لم‌يتضادّا، وهذا يقتضي أنّ إرادتي الضدّين لايتضادّان لتغاير متعلّقهما.

---

١. في الأصل: + و.

ويدلّ أيضاً عليه: إنّ إرادة الشيء ينافي كراهته، ولاينافي كراهة ضدّه، بل هي مخالفة لها، فلو كانت إرادة الضدّين متضادّان، لأدّى إلى كون الشيء الواحد نافياً لشيئين مختلفين غير ضدّين؛ لأنّه يوجب أن تكون إرادة الحركة يمنةً تنافي إرادة الحركة يسرةً، وتنافي كراهة الحركة يمنة تنافى إرادة الحركة يسرة، وهما يختلفان، و قد دللنا فيما تقدّم على أنّ الشيء الواحد لاينافي شيئين مختلفين غير متضادّين.

واعلم أنّ هذه الطريقة التي حكيناها في أنّه تعالى ليس بمريدٍ لنفسه، إن أُوردت على سبيل الإلزام للقوم، فلا محيص عنها؛ لأنّهم يمنعون أن يريد من فعل نفسه، وفعل غيره ما لايوجد، وإن أُوردت على سبيل الاستدلال، أمكن أن يقال عليهما: إنّه تعالى يريد ذلك أجمع، ولايجب وقوعه ولاكونه على صفة نقص؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يجب في القادر إذا دعاه الداعي إلى الفعل فلم يوجد، فأمّا إذا كان مريداً على وجهٍ لايتبع دواعيه، لم يجب فيه ما يجب في غيره، ولهذا [قيل] إنّه لو خُلقت في المُشْرِف على الجنّة والنار إرادة دخول النار، لكان دَخَلها.

وإن كان مريداً من حيث لم‌يتبع كونه مريداً لدواعيه، وكونه مريداً لنفسه، في أنّه لايتّبع الدواعي آكد بمن فعلت فيه الإرادة الضروريّة.

وما ذكر في الضدّين، وأنّه يقتضي ألّايكون فاعلاً لكلّ واحد منهما، يمكن أن يقال فيه بفعل أحدهما لمكان الدواعي، وإن كان مريداً للأمرين، من حيث كان لا اعتبار في وقوع الفعل بكونه مريداً إذا لم يتّبع الدواعي.

فأمّا من طعن على هذه الطريقة بأن يقول: إنّه يريد الضدّين، لكنّه يريد كون ما عُلم أنّه يكون، ويريد ألّايكون ما علم أنّه لايكون، فقد مضى في الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة.

وقيل في الكتب عن شبهته البعيدة وقيل في ذلك: إنّ الإرادة لاتتعلّق بألايكون الشيء، وأنّها لا تتعدّى في التعلّق طريقة واحدة.

و قد مضى الكلام في هذا المعنى مستقصى.

وقيل أيضاً: إذا كان يصحّ أن يراد في الشيء ألّايكون، فقد صار ذلك وجهاً زائداً يصحّ

أن يراد عليه، فيجب في المريد لنفسه أن يريد في كلّ شيء أن يكون و ألّا يكون، كما أنّه إذا كان عالماً لنفسه، عَلِم المعلومات على كلّ وجه يصحّ أن يعلم عليه.

وقيل أيضاً: إذا كان ما أراد ألّا يكون، يصحّ أن يريد مريدٌ أن يكون، فَلِم صار تعالى بأن يريد كون أحدهما بأولى من أن يريد ألّا يكون؟ وكذلك القول في الآخر.

و ليس تجري الإرادة في هذا الباب مجرى العلم، حتّى يقال إنّه: لا يصحّ أن يريد كون ما لا يكون على الحقيقة، كما لا يصحّ ذلك في العلم، لأنّا قد بيّنّا إنّا قد نريد ما نعلم أنّه لا يكون، وأنّ الإرادة بخلاف العلم في هذا المعنى، ولو كان الأمر على ما ذكرنا لوجب أن يعلم الإنسان /١٠٢/ منّا ما يكون وما لا يكون، بما يتبيّنه في نفسه من الفصل ممّا[1] يريده.

***

فصلٌ

فأمّا الكلام في أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً، لا لنفسه ولا لعلّةٍ

فهو أنّ الصفة التي يقال: إنّها لا للنفس ولا لعلّة، لابدّ من أن تكون لها وجه يستحقّ منه، كما يقوله في كون الموجود مُحْدَثاً والحيّ مُدْرَكاً، ومحال ألّا يشير في ذلك إلى أمرٍ من الأُمور؛ لأنّه تخرج الصفة من أن تكون معلّله، مع إمكان ذلك فيها، وإذا لم يجز أن يستحقّ كونه تعالى مريداً بالفاعل ولا لصفة أُخرى هو عليها، بطل أن يقال هو كذلك لا للنفس ولا لعلّة.

وإنّما قلنا: إنّه لا يستحقّ كونه مريداً لصفة أُخرى هو عليها، كما نقول في كونه مريداً لصفة أُخرى هو عليها، كما نقول في كونه مدركاً؛ لأنّ سائر صفاته من كونه حيّاً وموجوداً وعالماً وقادراً قد ثبتت، وتكون تارةً مريداً و أُخرى غير مريدٍ.

وأيضاً: فلو كان كونه حيّاً، أو بعض صفاته يقتضي كونه مريداً، لم يكن باقتضاء ذلك أولى من اقتضاء كونه مريداً، [كما] لم يكن باقتضاء ذلك أولى من اقتضاء كونه كارهاً؛ لأنّ حال هذه الصفة مع كونه مريداً وكارهاً على سواء، و في ذلك أحد أمرين:

إمّا أن يكون مريداً كارهاً على حدٍّ واحد، أو[2] لا يجب له أحد الأمرين لمكان هذه

---

١. في الأصل: فلمّا. ٢. في الأصل: و.

الصفة، و تقف على أمر متجدّدٍ، ولا يشبه ذلك ما نقول في كونه حيّاً، واقتضاء كونه مُدْرَكاً؛ لأنّه لا ضدّ لكونه مدرَكاً فيقال: إنّ كونه حيّاً ليس بأن يقتضي كونه مـدرَكاً بأولى مـن أن يقتضي ضدّه.

وأيضاً: فلايخلو كونه مريداً من أحد أمرين:

إمّا أن يكون حاصلاً فيما لم يزل، أو يتجدّد بعد أن لم يكن.

فإن كان الأوّل، وجب أن يكون للنفس؛ لأنّ ذلك هو إمارة صفة النفس، و قد أبطلناه.

وإن تجدّد، وجب أن يكون كذلك لمعنى، ولا يمكن أن يتجدّد ولايكون لمـعنى بأن يكون مشروطاً كما نقوله في كونه مُدْرِكاً، وذلك أنّ المراد قد يكون مـعدوماً مـوجوداً، ولاحال إلّا و يصحّ أن يراد به، وهذا يقتضي كونه مُدْرِكاً فيما لم يزل إن كان مريداً لا لعلّة، والمُدْرَك بخلاف ذلك؛ لأنّه لايتعلّق الإدراك إلّا بالموجود، فشرطه[1] متجدّد.

وأيـضاً: فلو كان مريداً لا لنفسه ولا لعلّةٍ، لوجب أن يريد كلّ مراد؛ لأنّه لا مخصّص لكونه[2] مريداً لبعضها دون بعض، وكذلك كان يجب أن يكون كارهاً لكلّ ما يصحّ أن يكره، و في هذا ما تقدّم من كونه مريداً للشيء الواحد، كارهاً له على وجه واحد.

فأمّا الكلام في أنّه لايريد بإرادة معدومة: فالذي يفسده وجوه:

منها: إنّه كان يجب أيضاً أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، وهذا يوجب كونه مـريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد!

ومنها: ما تقدّم من أنّ عدم ما تعلّق بغيره لنفسه يحيل تعلّقه.

ومنها: إنّ الإرادة لو تعلّقت في العدم، لوجب أن تضادّ ضدّها من الكراهة، وتنافيها في حال العدم حتى يمتنع عدمها معاً، و قد علمنا جواز عدم الضدّين.

بل كان يجب أن لا يصحّ عدمهما ولا وجودهما، ولا وجود أحدهما مع عدم الأُخرى؛ لأنّهما على هذا القول متعلّقان في جميع الحالات، وفساد خروجهما من الوجود والعدم معاً ظاهر.

ومنها: إنّه لو كان مريداً بإرادة معدومة، لكان مريداً فيما لم يزل على سبيل الوجوب؛

---

١. في الأصل: فشرط. ٢. في الأصل: ككونه.

لأنّه لا ابتداء لعدم الإرادة، و قد ثبت أنّ ما يجب للذات من الصفات فيما لم‌يزل لايصحّ تعليله بغير الذات.

ومنها: إنّ ذلك يقتضي فيما يوجد من جهته فيكون خبراً، أن يجب كونه كذلك، ولايصحّ خلافه، و قد بيّنّا فساد هذا فيما تقدّم.

وهذا الوجه والذي قبله، يدلّ على أنّه لايريد بإرادة قديمة.

فأمّا الكلام في أنّه لايريد بإرادة قديمة: فالذي يدلّ عليه ما أشرنا إليه من الوجهين، و قد تقدّم في باب الكلام في الصفات من هذا الكتاب، من إبطال قول من أثبت علماً قديماً أو قدرة قديمة، ما هو أو أكثره مبطل للإرادة القديمة، فلا معنى لإعادته.

وإذا صحّت الجملة التي ذكرناها، صحّ أنّه تعالى يريد بإرادة مُحْدَثة، ونحن نبطل أنّه يريد بإرادة تحلّه او تحلّ غيره، لتثبت أنّها موجودة لا في محلّ.

والذي يدلّ على أنّ إرادته تعالى لاتحلّه: إنّا قد دللنا فيما تقدّم على أنّ التحيّز هو المصحّح لحلول الأعراض، وأنّ ما يستحيل تحيّزه يستحيل حلول الأعراض فيه، وبيّنّا أنّ حلول الشيء في غيره متى لم تحيّز بالتعلّق لم يفهم، فإنّ السواد مع أنّه موجود تحت الجوهر، إنّما كان حالاً في الجوهر دون أن يكون الجوهر حالاً في السواد، من حيث كان الجوهر متحيّزاً وكان السواد غير متحيّز.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى لايريد بإرادة تحلّ غيره: فهو أنّ ذلك المحلّ لايخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون فيه حياةٌ، أو لا حياة فيه.

وليس يجوز أن تحلّ إرادته تعالى في محلّ غيره حياةٌ لوجوهٍ:

منها: إنّ الإرادة إذا حلّت محلّ حياة، فتجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياةٌ له؛ لأنّ كلّ عَرَضين وُجِدا على وجهٍ واحد، وكانا ممّا يوجب الصفة للغير، فإنّ أحدهما يوجب صفةً لما يوجبها الآخر له، ولو لا صحّة هذه الطريقة لم نقطع على أنّ كلّ ما حللنا من القدر متعلّق بنا؛ لأنّه كان لايمتنع على هذا أن يكون بعض هذه القدر توجب كوننا قادرين دون بعض، ولو كانت الإرادة إرادة لمن تلك الحياة حياةٌ له، مع أنّها إرادة للقديم

تعالى، لوجب أن تكون إرادة واحدة لمريدين، وهذا مستحيلٌ، لعلمنا بصحّة كراهة كلّ واحد منّا لنفس ما يريده القديم.

ومنها: إنّه لو أراد بإرادة تحلّ غيره، لجاز أن يكون بما يحلّ أيضاً غيره، وهذا يوجب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد، ممّا[1] يوجب في قلب زيد من الإرادة وقلب عمرو من الكراهة!

ومنها: إنّه كان يجب متى وجدتْ قدرة في محلّ هذه الإرادة أن تكون قدرة لهما معاً، [و] هذا يقتضي كون المقدور الواحد لقادرين، و قد ثبت استحالة ذلك.

فأمّا الذى يدلّ على أنّ إرادته لاتحلّ الجماد[2] وما لا حياة فيه: فهو أنّ تأليف الجماد كافتراقه، فلو حلّت الإرادة الجماد، لكان حكمها مقصوراً على محلّها؛ لأنّ كلّ عَرض يوجب صفة متى صحّ وجوده في الجماد، فحكمه مقصورٌ على محلّه كاللّون، وهذا يوجب أن يكون محلّ الإرادة منّا هو المريد و إن بنى مع غيره؛ لأنّ كلّ عرض أُوجب الصفة لمحلّه، فإنّ إحالته[3] في إيجابه للمحلّ لايتغيّر بأن يجاور غيره، وهذا يقتضي أن يكون محلّ الإرادة منّا مريداً، وكذلك محلّ القدرة، ويوجب أن يكون لجملة[4] الحيّ قادرين كثيرين، وكان لايجب وقوع تصرّفها بحسب داعٍ واحد وقصدٍ واحد، وأن يجري مجرى أحياء ضمّ بعضهم إلى بعض، وكان لا /١٠٣/ يمتنع أيضاً أن يقع التمانع بين أجزاء الجملة من حيث كان عدّة من القادرين، وفساد ذلك معلوم باضطرار.

وأيضاً: فلو جاز حلولها في الجماد، لجاز في اليد، وهذا يقتضي صحّة أن يفعل بقدر أيدينا الإرادة فيها، وأن يجوز أن يجد أحدنا كونه مريداً في ناحية يده، كما يجده من ناحية صدره، و بطلان ذلك ظاهر.

وأيضاً: لو جاز أن تحلّ إرادته تعالى الجماد، لم يمتنع أن توجد في محلّها الحياة؛ لأنّ وجود الحياة إن لم يصحّح وجوده الإرادة لم يحل ذلك؛ ولأنّه لاتنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، فيقال: إنّها تنتفي عند وجود الحياة، و قد بيّنّا أنّ الإرادة حينئذٍ لايختصّ بالقديم تعالى، وأنّها تجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياة له.

---

١. في الأصل: لما.
٢. في الأصل: الجواد.
٣. في الأصل: احاله.
٤. في الأصل: حمله.

وهذا مستحيلٌ؛ لأنّ كلّ عرض يوجب لذات من الذوات حالاً، فليس يخرجه عن إيجابه لها مقارنة ما يقارنه من المعاني.

وليس لأحد أن يقول: إنّي أمنع من وجود الحياة مع هذه الإرادة، وإن لم يكن بينهما تضادّ، ولايجري مجراه، كما منعتم أنتم من وجود حياة زيد وعمرو معاً في موضع الاتصال؛ لأنّ حياة زيد يحتاج إلى أن تكون محلّها منفصلاً من غيره وكذلك حياة عمرو، وهذا معنى ما يمضي في الكتب من أنّ حياة زيد تحتاج إلى أن تستند محلّها بمجاورة بعض من أبعاض زيد دون غيره، وكذلك حياة عمرو، وهذا بيّن الفرق بين الأمرين؛ لأنّ محلّ الإرادة الذي أُدّعى يحتمل ولاتنافي بينهما، على أنّ هاتين الحياتين ما يجري مجرى التنافي؛ لأنّهما يجعلان محلّهما بعضاً لزيد وعمرو وذلك يتنافي؛ لأنّ من شأن ما هو بعض لأحدهما أن يدرك به، و إذا كان بعضاً له صحّ أن يبتدئ فيه الفعل بقدرته، و إذا كان بعضاً للآخر لم يصحّ أن يفعل فيه إلّا بسبب[1] تعدّي الفعل عن محلّ القدرة، ونظائر ذلك كثيرة.

و بعدُ، فمن حقّ كلّ حيّين صحّة كون أحدهما عالماً والآخر جاهلاً، و حياة زيد تصحّح كونه عالماً جاهلاً على البدل، وكذلك حياة عمرو تصحّح ذلك فيه على البدل، فلو وجدت حياة زيد في موضع الاتّصال، صحّحت كون زيد عالماً، وحياة عمرو إذا وجدت معها يصحّح كون عمرو جاهلاً.

والعلم الذي يوجد في ذلك المحلّ الذي فيه الحياتان، يجب أن يكون علماً لهما؛ لأنّ وجوده كوجود حياة كلّ واحد منهما، وكذلك الجهل يجب أن يكون جهلاً لهما، وهذا يقتضي أن تكون الحياتان مصحّحتين للضدّين، فمنعنا من وجودهما؛ لأنّهما تجريان مجرى المتنافين، وليس هذا من وجود الإرادة والحياة في الجماد.

وممّا يستدلّ به على جواز وجود الإرادة لا في محلّ: إنّ الغرض إنّما يجب حاجته إلى المحلّ، إذا لم يصحّ ظهور حكمه إلّا به؛ لأنّ كيفية وجود العلّة إنّما يجب أن تعتبر بما يرجع إلى الحكم أو إلى الصفة الموجبة عنها، والإرادة لاتختصّ المحل ولاتوجب له حالاً؛

---

١. في الأصل: سبب.

لأنّهما مما يوجب الحال للجملة، فلو اختصّت المحلّ مع ذلك لوجب كونها على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك محال فيما له ضدّ ننفيه، فوجودها على هذا في غير محلّ جائز، ومتى لم يؤدّ ذلك إلى قلب جنسها أو جنس غيرها؛ لأنّ حكمها الذي هو الحال كونه تعالى مريداً يصحّ ظهوره وهي موجودة لا في محلّ؛ لأنّ إيجابها الحال يرجع إلى جنسها، واختصاصها به تعالى دون غيره يثبت بوجودهما على هذا الوجه، وإن لم يصحّ في إرادتنا أن يوجد في غير محلّ، من حيثُ كان ذلك يزيل الاختصاص بنا، فاحتاجت في أن يختصّ بنا إلى حلول بعضنا؛ لأنّا قد بيّنّا أنّها تحتاج إلى المحلّ من غير هذا الوجه، من حيث كانت لاتوجب له حالاً، ولايلزم على هذا وجود علمٍ لا في محلّ، أو قدرةٍ أو حياةٍ أو وجودِ سوادٍ، أو كون أو صوتٍ لا في محلّ؛ لأنّا قد بيّنّا في باب الصفات أنّ وجود علمٍ لا في محلّ يؤدّي إلى ما يقتضي قلب الجنس، إمّا فيه تعالى أو فيما يفعله من ضدّ العلم، وبيّنّا أيضاً استحالة وجود قدرةٍ و حياةٍ لا في محلّ، من حيث كان لهما تأثير في المحلّ.

فأمّا الكون، فإنّه يوجب حالاً للمحلّ، و وجوده في غير محلّه يؤدّي إلى قلب جنسه، فأمّا السواد فإنّه إنّما يضادّ ضدّه وينافيه على المحلّ، فوجوده لا في محلّ يقتضي وجوده على وجهٍ لاينافي معه ضدّه، وهذا يقتضي قلب جنسه؛ لأنّ منافاته لضدّه يرجع إلى ما هو عليه.

والقول في الصوت والتأليف وكلّ ما اختصّ المحلّ، كالقول في السواد.

وليس لأحد أن يقول: كيف توجد إرادته تعالى لا في محلّ، ولا اختصاص لها به تعالى؟

لانقطاعها بذلك عن كلّ حيّ سواه، وجرى هذا الاختصاص مجرى حلولها في قلب أحدنا في باب الاختصاص به؛ لأنّ اختصاص العلل مختلف غير جار على طريقة واحدة؛ لأنّ بعضها يختصّ بالحلول في المحلّل، وبعض آخر يختصّ بوجوده في بعضه، فلايمتنع أن يدلّ الدليل على وجه آخر؛ لأنّ مثل ذلك موقوف على الدليل.

فأمّا الاستبعاد لأن يكون عَرَضٌ يوجد في غير محلّ فطريفٌ؛ لأنّ أحكام الأعراض إنّما تثبت بالأدلّة، ولاتقاس بعضها على بعض، وكلّ ما لايعلم وجوده باضطرار.

و بعدُ، فحكمة الأعراض مختلف:

منها: ما يحتاج إلى محلّ واحد.

ومنها: ما يحتاج إلى محلّين واحد.

ومنها: ما يحتاج إلى محلّين.

ومنها: ما يختصّ الجملة.

ومنها: ما يختصّ المحلّ وإن اشتركت في أنّها أعراض، فكذلك لايمتنع أن يكون فيها ما يوجد لا في محلّ.

[و] اعلم أنّ جميع ما فعله تعالى لغرضٍ يخصّه، يجب أن يكون مريداً له، و قد بيّنّا أنّ الإرادة لاتلزم على هذا؛ لأنّها لا تُفعل لغرضٍ يخصّها، ولأنّها من حيث كانت جهة للفعل، حلّت محلّ الجزء منه، فلايجب أن يجدّد لها إرادة غير إرادة الفعل، وأحدنا لايجوز أن يريد المسبّب و يريد السبب إذا كان غرضه يختصّ السبب، ولايجوز مثل ذلك عليه؛ لأنّه لايفعل المسبّب عن السبب إلّا و في كلّ واحد منهما غرض؛ لأنّه تعالى قادر على أن يفعل جنس المتولّد مبتدأً، وعلى أن يفعل السبب ويمنع من المسبب، فإذا جمع بين الأمرين فالغرض في كلّ واحد منهما، ويجب أن يكون تعالى مريداً لحدوث كلّ جزء من أفعاله؛ لكونه عالماً بذلك على التفصيل.

فأمّا وجوه الأفعال فيجب أن يُنظر فيها:

فإن كان الوجه يقع عليه كلّ جزء من الفعل، كالنعمة والثواب وما جرى مجراهما، وجب أن يريد إحداث كلّ جزء على هذا الوجه.

وإن كانت الجملة هي التي يختصّ بالوقوع على ذلك الوجه، نحو كون الكلام خبراً، أراد فيها ذلك دون أجزائها.

ولايجوز أن يكره تعالى شيئاً من أفعاله؛ لأنّ كراهة ذلك عبثٌ لا فائدة فيه، وأحدنا إنّما يحسن منه أن يكره بعض أفعاله، ليصرف نفسه بذلك عن الفعل، وليوطّن نفسه على أن لايفعله، وكلّ ذلك لايجوز عليه تعالى.

فأمّا /١٠٤/ الذي يريده من فعل غيره فجملته، إنّه يريد تعالى من ذلك ما له تعلّق بفعله أو المستحقّ عليه، فجميع الطاعات هو تعالى مريدٌ لها؛ لأنّه أمر بها و رغّب في فعلها، وأمّا

ألجأ غيره يجب أن يكون مريداً له؛ لتعلّقه بفعله الذي هو الإلجاء، ويجب أن يكون كارهاً للمعاصي من حيث نهى عنه.

فإن قيل: دلّوا على أنّه مريد لما أمر به؟

قلنا: قد بيّنّا أنّ ما يوجد فيكون أمراً يجوز [فيه] وجوه، فلايكون أمراً، وأنّ المؤثّر في كونه كذلك كون فاعله مريداً دون سائر أحواله. فليس يخلو من أن يفتقر في كونه أمراً إلى إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمراً، و الثاني يبطل بأنّه كان لايمتنع أن يأمر بما يكرهه، وإن أردنا كون اللفظ أمراً به، والمعلوم خلاف ذلك، وكان يجب أيضاً [أن] لاتقف صحّة الأمر على ما يصحّ حدوثه، كما لا يقف الخبر على ما يصحّ حدوثه، و في وقوفه على ذلك دلالة على أنّه مفتقر إلى إرادة الحدوث، بخلاف الخبر.

والكلام في النهي وافتقاره إلى كراهة ما تناوله يجري على ما ذكرنا.

وأمّا ما يريده لتعلّقه بالمستحقّ عليه، فنحو ما يريده من أكل أهل الجنّة و تنعّمهم؛ لأنّ بذلك يكمل ثوابهم ويعظم سرورهم.

فأمّا المباحات من أفعال العباد، فلايجوز أن يرادها؛ لأنّ إرادتها عبثٌ، ولاتعلّق لها بفعله ولا بالمستحقّ عليه.

فإن قيل: فما الذي يدلّ على أنّه تعالى لايريد المعاصي [من] جميع الكائنات على ما ذهب إليه مخالفكم؟

قلنا: يدلّ على ذلك أنّ إرادة القبيح قبيحة، بدلالة أنّ كلّ من علمها كذلك علم قبحها إذا زال اللُّبس، كما أنّ كلّ من علم كون الفعل ظلماً علم قبحه إذا زال اللُّبس، ولا اعتراض، بخلاف المجبّرة فإنّهم إنّما اعتقدوا أنّها تحسن من اللّه تعالى لجهلهم بوجه قبحها في الشاهد، وظنّهم أنّ القبيح يتعلّق بأحوالها، نحو كونه مُحْدِثاً مربوباً وللنهي، كما اعتقدوا مثل ذلك في الظلم، و قد تقدّم إفسادنا لهذه الطريقة وأنّ أحوال الفاعل لايؤثّر في قبح العقل ولا حسنه، وأنّ المعتبر بالوجوه التي يقع عليها الأفعال، كما أنّ خلافهم لم يؤثّر في أنّ الظلم إنّما قبح لكونه بهذه الصفة، فكذلك خلافهم في قبح إرادة القبيح، وما يزول به اللبس عن الجميع واحد.

وممّا يدلّ أيضاً على قبحها: إنّ الأمر بالقبيح قبيحٌ بلا شبهة، والمدخل للأمر في أن يكون أمراً هو الإرادة، ولولاها لم يكن أمراً، وكونه أمراً [فيه] جهة القُبح[1]، فما أثّر فيه يجب لامحالة قبحه، ولايلزم على هذا قبح القدرة على القبيح، لأنّها لاتؤثّر في وجه القبح، ولايلزم أيضاً قبح ما لولاه لم تحصل الإرادة من العلم والاعتقاد؛ لأنّ ذلك غير مؤثّر في قبح الإرادة.

وبمثل ذلك نُجب من ألزم ـ على ما ذكرناه ـ قبح كلّ ما [لا] يتمّ الأمر والخبر القبيحان إلّا به، مِن اعتقاد المُخبَر عنه والعلم بالمواضعة ونحوها؛ لأنّ كلّ ذلك لم يؤثّر في جهة القبح، وفيما له كان القبيح قبيحاً.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّه لايريد المعاصي والقبائح، إنّه قد ثبت بلا خلافٍ نهيه عن جميعها، وتهديد مَن فعلها، والنهي ـ على ما تقدّم ـ يقتضي كراهة المنهيُّ عنه، وبذلك كان نهياً على الحدّ الذي يتنافى الأمر أنّه يكون أمراً إلّا مرادها لمأمور به، وإذا ثبت أنّه يكرهها استحال كونه مريداً لها.

وممّا نعتمد على طريق التأكيد الأدلّة المتقدّمة، أنّه لو جاز أن يريد القبائح، لجاز أن يحبّها ويرضاها؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ المحبّة والرضا يرجعان إلى معنى الإرادة.

وليس بِمُسْلمٍ من أطلق أنّ ربه تعالى يرضى أن يُشتم ويُفترى عليه ويكذّب أنبيائه ـ عليهم السلام ـ وقد ورد[2] السمع مؤكّداً لما في الفعل في قوله تعالى: ﴿وَما اللّه يُريدُ ظُلماً للعباد﴾[3]، ﴿وَما اللّه يُريدُ ظُلماً لِلعالَمين﴾[4]، وقوله: ﴿كُـلُّ ذلك كان سَيِّئه عِندَ رَبِّك مَكْرُوهاً﴾[5]، وقوله جلّ وعزّ: ﴿يُريدُ اللّه بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُريْدُ بِكُمُ العُسر﴾[6] ولا شيء أعسر من الكفر وما أدّى إلى العذاب الدائم، وقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إلّا لِيَعْبُدُون﴾[7] يدلّ على أنّه قد أراد من الجميع العبادة، وإن كان فيهم من لم يؤمن؛ لأنّ اللام في ﴿لِيعْبُدون﴾ هي لام الغرض بمنزلة قول القائل: «ما دخلت إليك إلّا لتكرمني»، ومقتضى ما ورد به السمع في هذا الباب يطول.

---

١. في الأصل: القبيح.
٢. في الأصل: أورد.
٣. سورة غافر: ٣١.
٤. سورة آل عمران: ١٠٨.
٥. سورة الإسراء: ٣٨.
٦. سورة البقرة: ١٨٥.
٧. سورة الذاريات: ٥٦.

واعلم أنّه تعالى لايجوز أن يريد شيئاً من فعل غير المكلّف من البهائم ومن جرى مجراها من الإنس؛ لأنّ إرادة ذلك عبثٌ، ويجري في القبح[١] مجرى إرادة المباح، ولهذه أيضاً لايكرهه، وإن كان في جملة أفعالهم ما هو قبيح.

و قد قيل: إنّه متى عَلم أنّ لطفاً يتعلّق بهذه الكراهة حَسنٌ[٢]، وذلك بأن يعلم تعالى أنّه متى أعلم بعض المكلّفين أو جميعهم إنّه يكره القبائح من البهائم، صلحوا في التكليف.

واعلم أنّ جميع أفعاله المبتدأة إنّما يريدها في حال حدوثها، فأمّا المتولّدات فعلى ضربين:

أحدهما: يوجد مع السبب، وهذا لا شك في أنّ إرادته تقارنه.

والضرب الآخر: لايقارن السبب، وهو على ضربين:

متعقبٌ لسببه، ومتراخٍ عنه.

فالمتعقّب: الأولى فيه أن يقارن الإرادة لسببه؛ لأنّه كالموجود في تلك الحال، فالإرادة كأنّها مقارنة له ويجري مجرى مقارنة الإرادة لأوّل جزء من الخبر.

فأمّا المتراخي: فانّه بتراخيه وانفصاله عن السبب يجري مجرى المبتدأ، فلابدّ من مقارنة الإرادة له ليؤثّر فيه، وعلى هذا يصحّ القول بأنّه تعالى لايريد فعل الثواب ممّن أطاع قبل أحوال فعل الثواب، ولايلزم على هذا أن يكون تعالى غير معرّض للثواب، وإلايكون لقولنا: «إنّه تعالى كلّف ليُثيب» معنى، وذلك أنّ التعريض يكفي فيه أن يريد من المكلّف الطاعة التي يستحقّ بها الثواب، مع العلم بأنّه يثيبه إذا أطاع، وجعله على صفات المكلّفين، ومعنى قولنا: «كلّفه ليثيبه» أنّه جعله على صفات المكلّف لفعل ما أراده منه من الطاعة التي يستحقّ بها الثواب.

فأمّا ما يريده تعالى من المكلّفين، فإنّما يريده قبل حال الفعل؛ لأنّ المقتضي لكونه مريداً لذلك كونه مكلّفاً وآمراً وناصباً للأدلّة، وكلّ ذلك يقتضي تقدّم كونه مريداً؛ وكذلك القول فيما يكرهه من أفعال العباد أنّه يجب تقدّمه.

و قد قيل: إنّه غير ممتنع أن يكره تعالى منهم القبيح في حال وجوده، وكذلك يريد منهم

---

١. في الأصل: القبيح.
٢. في الأصل: حسب.

الفعل في حال وجوده إذا علم أنّ فيه لطفاً، وعلى هذا القول يجوز أيضاً أن يتقدّم إرادته تعالى لأفعال نفسه على مرادها، إذا علم أنّ في إخبار المكلّف بذلك من حالها مصلحة ولطفاً.

وهذه جملة كافية.

❊ ❊ ❊

فصلٌ

في ذكر قويّ ما يتعلّق به المخالف في الإرادة، والكلام عليه

قالوا: لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده، لدلّ ذلك على ضعفه، وعلى أنّه مقهورٌ مغلوبٌ، قياساً على الشاهد في هذا الباب.

وتعلّقوا أيضاً: بأنّه لو جاز أن يريد من غيره ما لا يقع، لجاز أن يريد من فعل نفسه ما لا يوجد.

والذي يفسد الأمرين واحد.

وتعلّقوا: بأنّه تعالى لو كان كارهاً للمعاصي، لوجب أن يكون من يفعلها مكرهاً له؛ لأنّه مُرضٍ له بفعل ما يرضاه، ومُسخط له /١٠٥/ بفعل ما يسخطه.

وتعلّقوا: بأنّه تعالى لو كان كارهاً للمعاصي لكان آبياً لها، ولوجب أن يكون العاصي فاعلاً للمعصية شاءها اللّه تعالى أم أباها، وهذه علامة الضعف!

وتعلّقوا: بأنّه تعالى يريد منّا جهاد المشركين وقتالهم، و لا يتمّ ذلك إلّا بوقوع المقاتلة، فيجب أن يكون مريداً لها؛ لأنّ ما لا يتمّ المراد إلّا به يجب أن يكون مراداً، وإذا أراد قتالهم المسلمينَ فقد أراد المعصية.

وتعلّقوا: بقوله تعالى: ﴿لِمَن شاءَ مِنْكُمْ أن يَّسْتَقِيْم وَما تَشاؤُونَ إلّا أن يَّشاءَ اللّه ربُّ العالمين﴾[1].

قالوا: وإطلاق هذا القول يقتضي أنّا لا نشاء شيئاً إلّا واللّه مريدٌ له، ولم يخصّ كفراً من إيمان، ولا حُسناً من قبيح، ولا تعلّقوا بإطلاقٍ؛ لأنّه القول بأنّ ما شاء اللّه كان وما لم يشأ

---

١. سورة التكوير: ٢٨.

لم يكن.

وتعلّقوا: بأن من قال لغيره: «واللّه لأعطينّك حقّك غداً إن شاء اللّه» ثمّ لم يفعل، لاخلاف أنّه لايكون حانثاً، ولو كان اللّه تعالى يريد جميع الطاعات والواجبات كما تقولون، لكان شائياً. من هذا قضاء الدين إذا كان متمكّناً منه، وكان يجب كونه حانثاً!

الكلام على ذلك: يقال لهم فيما تعلّقوا به: أولاً إنّكم لم ترتدوا[1] على الدعوى، وما ترجعون إليه من الشاهد في هذا الباب غير مُسلّم، لا حكماً ولا اعتلالاً؛ لأنّ ليس كلّ من أراد في الشاهد من غيره ما لم يقع يدلّ على ضعفه، و في الموضع الذي يدلّ على ذلك ليس العلّة أنّ مراده لم يقع.

والذي يدلّ على ما ذكرناه: إنّ المَلِك متى أراد من رعيّته ما يعود عليهم نفعه، ولا يتعلّق شيء من أفعاله أن يفعلوه طوعاً واختياراً، مثل أن يريد منهم الصلاة باللّيل، والتصدّق بشيء من أموالهم، فإنّ ارتفاع ذلك لايدلّ على ضعفه ولا نقصه، وهذا معلوم ضرورةً، وإنّما يدلّ على ضعفه أو نقصه أن يريد منهم ما يعود عليه نفعه، مثل أن يحاربوا عدوّاً قد أظلّ عليه و خشي غاية الضرر منه، فهو مستضرٌّ بارتفاع هذه المحاربة والمدافعة، ويدلّ ذلك على ضعفه من حيث كان لايفي بدفع ذلك بنفسه؛ ولأنّه أيضاً مع توقّع الضرر وتوقّفه، لابدّ أن يريد منهم على وجه الإكراه أن ينصروه ويدافعوا عنه، وإذا لم يقع ذلك دلّ على أنّ ما به يكونون مكرهين، لايتمكّن منه ولايقدر عليه، فيدلّ على ضعفه ونقصه. من عمل نفسه.

على أنّ المَلِك القاهر العظيم السلطان، متى أراد من الذمّي المكفوف الضعيف الاختلاف إلى مساجد المسلمين، فوقع منه الاختلاف إلى البيعة والكنيسة، فإنّ الملك يضعف بذلك ويلحقه نقصٌ، قد خرج عن حدّ المناظرة إلى المعاندة.

ومتى قيل له: أبِنْ لنا أيُّ ضعفٍ لحقه، وما تريده بهذه العبارة، وأيّ فرق من طاعة هذا ومعصيته فيما يرجع إلى أحوال الملك، والتأثير فيها لم يحصل إلّا على عبارة، وكيف يدلّ على ضعف أحدنا ما لا تعلّق له به، وكونه ضعيفاً يرجع إليه، ولو دلّ انتفاء مراده على

---

١. كذا في الأصل.

ضعفه لدلّ وقوع مراده تعالى على قوّته، على أنّ هذا القول يوجب عليهم أن يكون انتفاء وقوع ما أمر به يدلّ على ضعفه، كما يدلّ مثل ذلك في الشاهد، و أيّ فرق تعاطوه في الفصل بين الغائب والشاهد في الأمر أمكن أن يُذكر في الإرادة، لأنّ أحداثاً للأمر في الشاهد يدلّ على الضعف، من حيث ضمنت المخالفة في الإرادة؛ لأنّ أحدنا لا يأمر إلّا بما يريده، وأنّ القديم تعالى يأمر بالشيء وإن لم تكن مريداً له؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الأمر لا يكون أمراً إلّا وفاعله مريدٌ للمأمور به، وإنّه بذلك دخل في أن يكون آمراً، فلا فرق بين الغائب والشاهد في هذا الباب.

على أنّهم إن جوّزوا أن يأمر أحدنا بما يريده، قيل لهم أ فيدلّ مخالفته في الأمر على ضعفه؟

فإن التزموا ذلك لزمهم مثله فيما يأمر تعالى به.

وإن امتنعوا من دلالة المخالفة للأمر في الشاهد على الضعف، امتنع عليهم مثل ذلك في الإرادة؛ لأنّ حكم الشاهد لا يختلف في الأمرين، بل الحال في المخالفة في الأمر أوضح، وأنّ أحدنا وإن أحالوا كون أحدنا آمراً في الشاهد بما لا يريده، قيل لهم: فيجب أيضاً استحالة كونه تعالى آمراً بما لا يريد، لأنّ ما يحيل ذلك في بعض الأمرين، يحيله في كلّ آمرٍ.

و بعدُ، فإنّ النبيّ ـ عليه السلام ـ كان يريد الإيمان من الكفّار، ولم يدلّ انتفائه من جهتهم على ضعفه وغلبته وقهره.

على أنّ هذا يوجب عليهم أن يكون[1] تعالى من حيث أمر الكفّار بالإيمان، والعصاة بالطاعة أن يكون آمراً لهم بأن يقهروه ويغلبوه، وكذلك إذا كان تعالى قادراً على أقدارهم على ذلك أن يكون قادراً أن يقدرهم على غلبته وقهره، وهذا أوضح فساداً على أن يكافيه.

والجواب عن الشبهة الثانية: إنّ الوجه الذي من أجله قلنا: إنّه متى أراد من أفعاله أن لا يقع لحقّه النقص، لا يتأتّى فيما يريده من أفعال غيره أن يفعله على سبيل الاختيار،

١. في الأصل: يكونوا.

وذلك أنّه متى أراد شيئاً و دعاه إليه الداعي فلابدّ من وقوعه، إلّا أن يعرض ما لايجوز عليه تعالى من فقد قدرةٍ أو علمٍ أو آلةٍ وما جرى مجرى الآلة من الوصل إلى الفعل، أو لمنع من هو أقدر، وإذا لم يجز عليه تعالى أحد هذه الأُمور التي لأجلها لايقع مرادنا جدّياً[1] من نفسه، لم يجز أن يريد من فعله ما لايكون.

ولهذا قلنا: إنّه لو أراد من غيره شيئاً على سبيل الإلجاء، لدلّ ارتفاعه على فعل ما يدلّ عليه انتفاء ما يريده من مقدور نفسه، لتعلّق ذلك بفعله من حيث كان مَن قَصد إلى الجأ الغيره[2] إلى الفعل، لابدّ أن يفعل ما به يصير......[3] ذلك الغير مُلجأ إليه، فلم يقع ما يريده منه على سبيل الإلجاء، لكان إنّما لايقع؛ لأنّه لم يفعل ما يُلجئه به إليه، وإنّما لايفعل ما يلجئه إلى الفعل مراده لأحد الوجوه المتقدّمة[4]،مِن فقد قدرةٍ أو ما جرى مجراها ممّا يقتضي النقص، فلهذا جرى انتفاء مراده من غيره على سبيل الالجاء مجرى انتفاء مراده من نفسه، وفارق الأمران جميعاً ما يريده من غيره على سبيل الاختيار.

والجواب عن الشبهة الثالثة: إنّ المكره من أكره غيره على الفعل، وحَمَله على فعله، وليس هو من فعل ما كرهه، ولهذا لايكونون الكفّار مكرهين للنبيّ ـ عليه السلام ـ من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه، ولا مكرهين للمؤمنين، والعبارات والأسماء لا مدخل للقياس فيها، فلايجب حمل مُكرهٍ على مُسخط ومُرْضٍ. ألا ترى إنّهم لم يعلّقوا على من أراد شيئاً من غيره ففعله وصفاً، كما علّقوا /١٠٦/ على من سخط شيئاً أو رضيه، ولو حمل الحامل الكراهية في هذا الباب على الإرادة لكان أولى.

على أنّه يلزمهم ما قدّمناه من كونه آمراً للكفّار بالكراهة، إذا كان آمراً لهم بالإيمان الذي يكرهه على مذاهبهم.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ الأباليس من الكراهة في شيء، وإنّما المراد به المنع والامتناع، ولهذا تمدّح العرب الرجل بأنّه أبو الضيم، وقال الشاعر:

وإنْ أرادُوا ظُلْمَنا أبيناهُ ....[5]

---

١. في الأصل: حدنا. ٢. في الأصل: الجاغيره. ٣. كلمة غير مقروءة في الأصل.

٤. في الأصل: + و.

٥. كذا في الأصل، ولم نعثر عليه ولا على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

ولا مدحة في كراهة الظلم ونفي الإرادة له؛ لأنّ الضعيف والعاجز بهذه المثابة، وإنّما أرادوا بذلك المنع.

وإنّما اشكل أحد الأمرين بالآخر، من حيثُ كان من يأتي الشيء ويمتنع منه أو يمنع، لابدّ من أن يكون كارهاً، والقديم تعالى وإن كره المعاصي، فما منع منها فلايوصف بما يفيد ذلك.

والجواب عن الشبهة الخامسة: إنّ الذين ذكرتموه معلومٌ ضرورة خلافه؛ لأنّ النبيّ ـ عليه السلام ـ كان يريد جهاد الكفّار وإن لم يرد وقوع المنكر، وأحدنا يريد اغتسال الزاني من الجنابة وإن لم يرد ما يوجب ذلك، وكذلك يريد إيقاع الحدّ لمن تستحقّه وإن لم يرد ما يوجب الحدّ، وإذا جاز أن يكون أحدنا يريد المسبّب إذا خصّه العرض على بعض الوجوه وإن لم يرد سببه، فأولى ألّاتجب إرادته لما ليس بسبب مما يحصل عنده مراده.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنّ قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاءَ اللّه﴾[1] راجعٌ إلى ما تقدّم من قوله: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم﴾[2]، فكأنّه تعالى قال: وما تشاؤون الاستقامة إلّا أن يشاء اللّه، وإنّما وجب ردّه إلى ذلك؛ لأنّه غير مستقلٍ بنفسه، وما تعلّقت به المشيئة غير مصرّح به، فإذا تقدّم ما يمكن تعليقه به كان أولى.

على أنّ ذلك لو لم يجب لحملنا الآية على الطاعات دون المعاصي؛ للأدلّة المتقدّمة.

والجواب عن الشبهة السابعة: إنّ إجماع الأُمّة على إطلاق القول الذي ذكروه غير مسلم، ومعلوم أنّ أهل العدل لايطلقون ذلك، كما لايطلقون أنّ كلّ شيء بقضاء اللّه و قدره، وإنّما يَطلق ما جرى هذا المجرى العامّة، ومن لايعرف ما يأتي ويذر، ومن أطلق ذلك فهو يُبطل القول بأنّ كلّ شيء بإذن اللّه وأمره، و أنّه لا مردّ إليه، فيجب أن يحتجّ بذلك في أنّه لم يأمر الكفّار بالإيمان وأنّ الكفر ممّا أمر به، ومن الظاهر على لسان الأُمّة قولهم: «نستغفر اللّه من جميع ما كره إليه»، والاستغفار لايكون إلّا من الواقع، وهذا يقتضي أنّه تعالى قد كره بعض ما وقع منهم، ومن دعاء الأُمّة قولها أيضاً: «اللّهمّ انقلنا ممّا تكره إلى ما تحب».

فإن قيل: فما المعنى في قولهم: «ما شاء اللّه كان» إذا سلّمتموه؟

---

١. سورة التكوير / ٢٩.
٢. سورة التكوير: ٢٨.

قلنا: المراد بذلك ما شاء في أفعاله كان، وما لم يشأه من أفعاله التي ليست بإرادةٍ لم تكن؛ لأنّ هذا القول ليس بأكثر من القرآن الذي يجوز تخصيصه بالأدلّة.

و قد يجوز حملها أيضاً على أنّ ما شاءه وألجأ إليه كان، وما لم يشأه ومنع منه لم يكن.

على أنّهم يعدلون عن ظاهر هذا القول على مذاهبهم؛ لأنّهم يذهبون إلى أنّه تعالى يشاء ما لايكون، أن لايكون، فقد شاء على هذا ما لم يكن، وتركوا الظاهر.

فإن قالوا: نحمله على أنّ ما شاء كونه.

قلنا: ونحمله على ما شاءه من أفعاله.

والجواب عن الشبهة الثامنة: إنّ مشيّة اللّه تعالى لقضاء الدين عندنا متقدّمة، وإنّما يوجد عند الأمر منه تعالى بالقضاء، وقوله: «إن شاء اللّه» يقتضي إرادة متجدّدة مستقبلة، فلايلزم على مذهبنا أن يكون حانثاً، ولو قال: «واللّه لأقضينّ الدين إن كان اللّه قد شاء ذلك» حنث متى لم يقضه.

وليس يمكن أن يدّعي في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء؛ لأنّهم لا نصّ عندهم في ذلك، والغرض في تعقيب الإيمان وما أشبههما بذكر المشيّة، هو قطع لزوم الكلام، وجعله موقوفاً غير نافذ الحكم، فكأنّه بعرف الشرع صار أمارة على ما ذكرناه من زوال حكم اليمين.

والذي يبيّن ذلك: إنّ المشيّة قد تدخل في اليمين على الماضي، ومعلوم أنّ الشرط المتجدّد لايجوز أن يُعلّق به أمر ماضٍ[١]، ولهذا لا يقال: «دخل زيد الدار أمس إن كان كذا وكذا» مستقبلاً، فعلم أنّ المشيّة لم يرد بها الشرط، وإنّما يفيد ما ذكرناه من التوقّف وقطع لزوم حكم الكلام، و قد حُكي عن أبي عليّ أنّه كان يقول: إنّ الحالف على هذا الوجه إنّما لم يحنث؛ لأنّه يحتمل أن يريد إن شاء أن يمكّنني ولايمنعني، أو تلطّف لي في الفعل، ولا يمتنع ألايكون لطف في الفعل، فلا يحصل الشرط، فلهذا لم يكن حانثاً لو أنّه قال بعد اليمين: «إن كان اللّه قد شاء منّي نفس الفعل» الذي هو قضاء الدّين، لوجب أن يكون حانثاً إذا لم يقضه، وكلّ هذا بيّن.

* * *

---

١. في الأصل: ماضي.

باب

الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه

اعلم أنّ الصوت مفعولٌ؛ لأنّه مسموع مثبت بالإدراك، و قد يُسمع ممتدّاً غير منقطعٍ، و قد يُسمع منقطعاً.

ثمّ قد ينقطع على وجهٍ يكون حروفاً متميّزة متعيّنة، كالمسموع من الباء و الواو وغيرهما من الحروف، و قد ينقطع على غير متميّز كصرير الباب وما أشبهه.

و قد يحدث هذه الحروف منفصلاً بعضها من بعض، و قد يتوالى حدوثها فيوصف عند التوالي بأنّها مُنظّمة ومتألفة، يفاد بذلك تقدّم حدوثها و تأخّره.

و إذا كانت هذه الجملة مفصولة، فالكلام: «ما انتظم من حرفين فصاعداً عن هذه الحروف معقولة».

ولابدّ من اشتراط وقوعه ممّن يصحّ منه، أو من قبله الإفادة، وإنّما شرطنا الانتظام؛ لأنّه لو أتى بحرفٍ ثمّ أتى بعده بزمان تأخّر حرفاً آخر، لم يوصف فعله بأنّه كلامٌ.

و ذكرنا «الحروف المعقولة»، لما قدّمناه من أنّ أصوات بعض الجمادات ربّما تقطّعت على وجه يُلبّس بالحروف، إلّا أنّها لاتتميّز بتفصيل فصل الحروف التي ذكرناها.

وقولنا «حرفٌ» وإن كان [من] الأسماء المشتركة، فربّما عُبّر به عن طرف الشيء وجانبه، والنحويون يعبّرون به عن الداخل على الجمل المفيدة لتعيّن فوائدها، ويشيرون بذلك إلى ما هو عندنا كلامٌ و مركّب /١٠٧/ من أكثر من حرف واحد، فمرادنا بهذه اللفظة؛ لأنّا نشير به إلى ما نعقله من النغمة أو الغنّة المسموعة المتميّزة.

وإنّما اشترطنا وقوع ذلك ممّن يصحّ الإفادة منه أو من قبيله؛ لئلا يلزم أن يكون ما

يُسمع من بعض الطيور، من الحروف المنتظمة نظام الكلام كالببغاء وغيرها كلاماً.

وذكرنا القبيل دون الشخص؛ لأنّ ما يسمع من المجنون أو المبرسم [1] يوصف بأنّه كلام، وإن لم يصحّ منه الفائدة وهو على ما هو عليه، لكنّها يصحّ في القبيل، وليس كذلك الطائر.

والذي يدلّ على صحّة هذا الحدّ: إنّه متى تكاملت شروطه صحّ مع ذلك الوصف بالكلام، ومتى اختلّ بعض الشروط لم يوصف بذلك.

فإن قيل: يلزم على حدّكم أن يكون الأخرس متكلّماً؛ لأنّه غير ممتنعٍ أن يقع منه حرفان متواليان من حروف الشفه نحو «هم» و«بب».

قلنا: قد أُجيب من ذلك بأن احترز في أصل الحدّ بأنّ الكلام ما تألّف من حرفين مختلفين فصاعداً، ويطعن على هذا الجواب أنّه غير ممتنع أن يقع من الأخرس حرفان مختلفان من حروف الشفه.

والجواب الصحيح: إنّه لا خلاف بين أصحابنا في أنّ الأخرس والعاجز والميّت قد يقع منهم أقلّ قليل الكلام، نحو أن يفعل أحدهم سبب الكلام ثمّ يفسد آلته في الثاني، أو يعجز أو يموت، فيكون ما يتولّد في الثاني كلاماً له، وهو متولّد المتكلّم إذا كان الكلام فيما يحلّ آلته التي يفعل الكلام بها، فإذا كان الكلام متكلّماً بما يحلّ آلة الكلام، جاز أن يكون متكلّماً بالكلام الكثير، و بعد الأوقات الكثيرة من حال موته أو عجزه أو سكوته، وذلك كمن يفعل الكلام في الصدى، وعلى هذا لايمتنع أن يقال في الأخرس: إنّه متكلّمٌ بالحرفين من حروف الشفه؛ لأنّ الخَرَس لايمنع من أقلّ قليل الكلام على هذا الوجه، ولابدّ من تقييد ذلك ليرتفع بها الإبهام واللبس.

ولايقدح في حدّنا قولهم في الأمر «فِ» و «عِ» فإنّ ذلك كلامٌ ومفيد، مع أنّه حرف واحد.

وذلك أنّ المنطوق به في هذا القول حرفان على الحقيقة؛ لأنّ الغنّة التي تقف عليها عند السكت هي حرف، وإن لم يثبت في الكتابة والنطق بحرف واحد لايمكن؛ لأنّه لابدّ من الابتداء بمتحرّك والوقوف على ساكن.

---

١. البرسام: داءٌ معروف، وفي بعض كتب الطب أنّه ورمٌ حارٌ يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمِعي ثمّ يتّصل بالدماغ.

وهذا الجواب يُغني عمّا أجاب به أبو هاشم عن ذلك من قوله: إنّ الأصل في هاتين اللفظتين عند الأمر بهما «أوق» و«أوع»، وإنّما وقع الحذف بضربٍ من التصرّف، والمحذوف مقدّر في هذا الكلام مراد، فعاد الأمر إلى أنّ الحرف الواحد لم يفد، ولا يجوز أن يُحدَّ الكلام بأنّه[1] أصواتٌ مقطّعة وحروف منظومة؛ لأنّ الحروف لا يكون حروفاً إلّا وهي أصوات مقطّعة، فذكر الأصوات لا معنى له؛ ولأنّ الكلام لا يبيّن بكونه صوتاً، وذكر ما لا يُبيّن في الحدّ يجري مجرى أن يذكر فيه كوناً عرضاً ومُدْرَكاً ولا يجوز أن يشترط في حدّ الكلام كونه مفيداً، على ما مضى في بعض كلام أبي هاشم؛ لأنّ أهل اللغة قد قسّموا الكلام إلى مهمل ومستعمل، فلم يُسلّموا ما لا يفيد منه اسم الكلام؛ ولأنّ الكلام إنّما يفيد بالمواضعة، وليس لها تأثير في كونه كلاماً، كما لا تأثير لها في كونه صوتاً.

ولأنّهم يسمّون الهذيان الواقع من المجنون كلاماً مع ارتفاع الفائدة، ولا يجوز أن يُحدَّ الكلام بأنّه أفاد مراد المتكلّم؛ لأنّ ذلك ينتقض بالإشارة والكتابة، والعقد بالأصابع، ويوجب المهمل وكلام الهاوي [وهما] لا يوصفان بأنّهما كلام على الحقيقة.

ولا يجوز أن يُحدَّ الكلام بأنّه ما يوجب كون المتكلّم متكلّماً؛ لأنّه أحاله على مبهم والسؤال بعد باق.

ومتى قيل: فهذا الذي يوجب كون المتكلّم متكلّماً ما هو، وما جنسه [إذا] لم يكن من البيان به؟

ولا يجوز أن يُحدَّ بأنّه ما يقوم بذات المتكلّم؛ لأنّ ذلك إضافة إلى المتكلّم، ويجب أن يعقل أوّلاً ثمّ يضاف، [و] على ذلك ينتقضُ بكلّ شيء قام به من العلم والقدرة والحياة، وينتقضُ بالكلام الموجود في الصدى؛ ولأنّ الكلام في موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلّم؛ لأنّه يحلّ اللسان، وليس اللسان هو المتكلّم.

فإن قيل: قد بيّنتم كلامكم على أنّ الكلام هو الصوت إذا وقع على بعض الوجوه، و أبو عليّ يخالف في ذلك، ويذهب إلى أنّ جنس الكلام يخالف جنس الصوت.

قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر أبو عليّ، و قد علمنا من كلّ جنسين لا تعلّق بينهما صحّة وجود كلّ واحد مع فقد الآخر، لوجب أن يصحّ وجود الكلام عارياً من الأصوات

---

١. في الأصل: فإنّه.

المقطّعة، أو وجود الأصوات المقطّعة عارية من الكلام، و في استحالة ذلك دليلٌ على أنّ الجنس واحد.

وبهذه الطريقة يُعلم أنّ المحبّة هي الإرادة، وأنّ الحركة السكون من جنس الكـون ، وستسمع الكلام في ذلك في باب الحكاية والمحكيّ بعون اللّه.

فأمّا الردّ على من ذهب إلى أنّ الكلام معنى في النفس فواضحٌ.

والذي حمل القوم على إظهار هذا المذهب الذي ليس بمعقول، هو ظهور أدلّة أهـل الحقّ على حدوث الكلام المعقول، فلم يتمكّنوا من الجمع بين القول بقِدَم القرآن والقول بأنّه من جنس الأصوات المقطّعة؛ لتناقض ذلك وظهور فساده، و لم يتمكّنوا أن يجعلوا الكلام في الشاهد يرجع إلى صوتٍ و في الغائب يخالف جنس الصوت؛ لأنّ الحقائق لا تختلف، فقالوا في كلّ كلامٍ أنّه غير الصوت المسموع، وأنّه معنى في النفس.

والذي يدلّ على بطلان هذا المذهب: إنّه لو كان الكلام معنًى في النفس زائداً على المعاني المعقولة الموجودة في القلوب، من العلم والفكر والإرادة، لوجب أن يكون إلى مـعرفته طريق من ضرورة أو دليل، ولو كان معلوماً ضرورةً، لاشترك[1] العقلاء في معرفته، ولما حَسُن الخلاف فيه، والمعلوم خلاف ذلك، ولو كان عليه دليل لوجب أن يكون من ناحية حكم يظهر له يتوصّل به إلى إثباته، كما يتطرّق بأحكام سائر الذوات إلى إثباتها، ومعلوم أنّه لا حكم له معقول يمكن أن يُشار إليه في هذا الباب.

على أنّه لا فرق بين هذا القائل، و بين من أثبت الصوت معنىً في النفس غير المسموع المعقول، وكذلك سائر أجناس الأعراض.

فإن قيل: هذا الصوت المسموع طريقٌ إلى إثبات الكلام القائم في النفس.

قلنا: ليس يخلو من أن يكون طريقاً إليه، بأن يعلم عنده أو يستدلّ به عليه؟

والأوّل يقتضي أن يعلم كلّ من سمع الكلام الذي هو الصوت شيئاً آخر عنده ومعه، ومعلومٌ خلاف ذلك.

وإن كان دليلاً عليه، فالكلام المسموع إنّما يدلّ على ما لولاه لما حدث وهو القدرة، أو لولاه لما وقع على بعض الوجوه وهو العلم والإرادة، أو[2] لا دلالة بعد ذلك على شيء لنفي

١. في الأصل: لاشتراك. ٢. في الأصل: و.

التعلّق.

فإن قيل: كلّ عاقل يجد في ناحية قلبه عند الكلام أمراً يطابقه، وكذلك قد يرى في نفسه ما يريد أن يتكلّم به قبل وقوع الأصوات وظهورها مثله؟

قلنا: الأُمور التي يجدها الإنسان من نفسه عند الكلام معقولة، وهي العلم بكيفية ما يوقعه من الكلام، أو الظنّ له، أو إرادة ذلك، أو الداعي إلى فعل الكلام، أو الفكر، أو الرؤية في إيقاعه وكيفيّة فعله.

فإن /١٠٨/أُشير إلى بعض ما ذكرناه بالكلام، صحّ المعنى وعاد الخلاف إلى العبارة.

وإن أريد غيره، فليس يعقل سوى ما ذكرناه.

على أنّ أحدنا ربّما حدّث نفسه بما يريد أن يلفظ به أن يفعل حروفاً خفيّة داخل صدره ويقطّعها بالنفس، ولا يمتنع أن يكون الجنّ والملائكة يسمّون تلك الحروف [كلاماً] للطف مسالكهم منّا و إن لم نسمعها نحن، ولهذا يتعذّر على من حبست أنفاسه أن يحدّث نفسه، كما يتعذّر عليه الكلام المسموع، فهذا هو إدارة الكلام في النفس قبل اللفظ بها، وما قدّمناه من الفكر في إيقاعه، وما عدا ذلك ليس بمعقول، فعلى مَن ادّعاه أن يثبته.

على أنّ أحدنا قد يُحدّث نفسه ببناء دار، أوكتب رقعةً، فنظر أنّها مصوّرة في نفسه قبل أن يفعلها، ولا يجب لذلك أن يكون البناء أو الكتابة معنًى في النفس غير الظاهر المعقول.

فأمّا لغلطهم بقولهم: «في نفسي كلامٌ» فركيك من الاحتجاج؛ لأنّه توصّل إلى إثبات المعاني بالعبارات، ومعلوم فساد ذلك.

على أنّ المطلِق لهذا القول لايخلو من أن يكون مطلِقاً له على علمٍ بأنّ في النفس كلاماً، أو عن غير علم.

فإن كان عن غير علم، فلا اعتبار بقوله ولاحجّة في إطلاقه.

وإن كان عن علم، لم يخل من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً بالأدلّة:

ولو كان ضرورياً لاشتركنا فيه، و قد بيّنّا أنّا لا نعلم ما يدّعونه.

وإن كان مستدلاًّ عليه، وجب إيراد ذلك الدليل الذي اقتضى لمطلِق هذه العبارة العلم، فإنّ الحجّة فيه دون غيره.

و بعد، فإنّ لقولهم: «في نفسي كلامٌ» وجهاً صحيحاً، وهو إنّي عازم عليه ومرِيدٌ له، أو

عالم بأمر أريد إلقائه إليك، ولهذا لو بدّلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لقامت مقامها.

على أنّهم يقولون: «في نفسي سفري إلى بلد» و«ركوب إلى فلان» ولا شيء من الأفعال إلّا ويحسن استعمالها هذه اللفظة فيه على هذا الوجه، فوجب على مقتضى استدلالهم أن يكون ذلك أجمع معاني في النفس.

فأمّا قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾[1] فإنّما يقتضي أنّ قولهم ليس في قلوبهم، ونحن متّفقون على ذلك، ولا دلالة فيه على إثبات قول لغيرهم في القلب إلّا من طريق دلّ الخطاب وليس بصحيح.

على أنّ المعنيّ بذلك أنّهم ينافقون ويظهرون ما لاينطوون على العلم بصحّته.

فأمّا التعلّق بقولهم في الساكت: «إنّه متكلّم» فغير صحيح؛ لأنّ المراد بذلك إمكان الكلام منه و ما......[2]، أو الإضافة على طريق الحرفة والصناعة، كما يقال في الممسك عن كلّ الصناعات: «إنّه صانع ونجار» ويوصف بذلك في حال هو فارغ من تلك الأحوال.

فإن قيل: الذي يدلّ على إثبات واسطة بين الفكر والعبارة، أنّ أحدنا قد يفكّر في الدلالة ثمّ يتعذّر عليه العبارة عنها حتى يدبّرها في نفسه.

قلنا: ما أشير إليه لايخلو من أن يكون فكراً ثانياً؛ لتقصيرٍ جرى في الأوّل، ويكون فكراً في تلخيص العبارة عن الدلالة، أو فكراً في استحضار ما علمه، وجمع المنتشر منه إلى خاطره، أو يكون بذكر كيفية استدلاله، والتذكّر غير التفكّر، أو يكون حديث النفس الذي بيّنّا أنّه كلامٌ خفي، وما عدا ما ذكرناه لا يُعقل ولايمكن إثباته.

على أنّه لو كان الكلام معنًى في النفس، لم يمنع منه الخرس ولا السكوت، كما لايمنعان من الإرادة وأفعال القلوب، ومعلوم تنافي وصفهم للأخرس أو الساكت بأنّه متكلّمٌ، وكان أيضاً غير واجب في هذه العبارة المسموعة أن تطابقه؛ لأنّه لا نسبة بينهما ولا عُلقة، فكان لايمتنع أن يكون مُخبراً بلسانه وإن كان آمراً بقلبه، وكذلك سائر أقسام الكلام، وكان أيضاً لايمتنع انفصالهما فيكون معبّراً لسائر ضروب الكلام وإن لم يكن في نفسه كلام؛ لأنّه لاتعلّق بينهما يقتضي ألّا توجد العبارة إلّا مع وجود ذلك المعنى.

❊ ❊ ❊

---

[1]. سورة آل عمران: ١٦٧.

[2]. كلمة غير مقروئة في الأصل.

فصلٌ
في ذكر جملةٍ من أحوال الكلام، وجنسه الذي هو الصوت و فحوى[1] أحكامها

اعلم أن الصوت عَرَض ليس بجسم، ولا صفةٍ للجسم، و قد دللنا على ذلك في صدر كتابنا هذا، حيث بيّنّا أنّ الجسم لايجوز أن يكون مثقلاً بالفاعل.

والأصوات فيها متماثل ومختلف، ومنها عند أبي هاشم متضادّ، و يعتمد في ذلك على طريقتين:

إحداهما: أن نحمل الصوت على الكون، بعلة أنّ إدراك كلّ واحدٍ منهما مقصورٌ على حاسّة واحدة، ونقضي بمتضادّ مختلفة، كما قُضي بذلك في سائر المُدْرَكات بحاسّة واحدة، كما قضي بذلك من الألوان والطعوم والأرابيح.

والطريقة الثانية: إنّ الصوت مُدْرَك فهو هيئة للمحلّ، وإذا أوجب مختلفه هيئتين، استحال اجتماعتهما في المحلّ الواحد في الوقت الواحد إلّا للتضادّ.

وإنّما دعاه إلى حمل الأصوات في التضادّ على الأكوان[2] وما أشبههما؛ لأنّ ما يتوصّل به إلى التضادّ في الذوات[3] لايمكن فيها؛ لأنّ فيها ممّا لايوجب حالاً لحيّ ولا محلّ، فيعلم تضادّها بتنافي الموجب عنها.

والصوتان المختلفان ليسا ممّا يُعلم ويُقطع على أنّ محلّهما واحد، فيتطرّق إلى تضادّهما، بامتناع اجتماعها في المحلّ الواحد؛ في الوقت الواحد، لأنّه غير ممتنعٍ تغاير محالّ الحروف، وأن يكون كلّ حرف يحتاج إلى بنيةٍ مخصوصة.

وفيه نظر، والأقرب التوقّف في تضادّ المختلف من الأصوات.

فأمّا الدليل على أنّ في الأصوات متماثلاً: فهو إنّا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسّة الإدراك، و قد مضى أنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ أوصاف المُدْرَك، وأنّ الملتبس على الإدراك إذا انتفت الوجوه المعقولة مشتبه متماثلٌ.

وبهذه الطريقة يُعلم أنّ فيها مختلفاً، من حيث لم يشتبه على الحاسّة والصوت ممّا لايجوز وجوده إلّا في محلّ.

---

١. في الأصل: فتوىٰ.　٢. في الأصل: الألوان.　٣. في الأصل: + و.

والذي يدلّ على ذلك، أنّ بعضه قد ثبت بألّا شبهة أنّه يوجد في المحلّ، بدلالة تولّده عن اعتماد الجسم ومضادّته لغيره؛ ولأنّ الصوت يختلف باختلاف حال محلّه. ألاترى أنّ ما يتولّد من الصوت في الطست، يخالف ما يتولّد في الحَجَر؛ لاختلاف المحالّ، وإذا ثبت ذلك في البعض، ثبت في الجميع؛ لأنّ الكلّ متّفق في أنّه لاموجب حالاً لمحلٍّ ولا جملةٍ، و إن ثبت أنّ لحمله بهذه العلّة على الأكوان[1] جاز لك ذلك، ولو صحّ أنّ ذلك في الأصوات متضادّاً، لكفى ذلك في الدلالة على افتقارها في المحلّ؛ لأنّ الدليل دالٌّ على أنّ الكون يفتقر إلى المحلّ، ولايوجد إلّا فيه، وهو اعتبار التضادّ والتنافي على المحلّ، فتكون الأصوات لو ظهر تضادّها مشاركة للأكوان[2] في الدلالة على الحاجة إلى المحلّ، فيستغني بحملها عليها من شيء من العلل والصوت ممّا لايحتاج جنسه إلّا إلى المحلّ دون غيره، وكذلك الكلام وهو مذهب أبي هاشم أخيراً.

وعند أبي عليّ أنّ الصوت يحتاج في المحلّ إلى بنية وحركة، والكلام كذلك إذا وجد مع الصوت، فأمّا إذا وجد مكتوباً أو محفوظاً فلن يحتاج إلى ذلك.

والذي يدلّ على نفي حاجته إلى غير محلّه، أنّه ممّا لايوجب حالاً لغيره، فجرى مجرى الكون[3] في أنّه لايحتاج إلى سوى محلّه.

ولأنّ كلّ معنًى احتاج إلى غير محلّه، لابدّ من أن يكون ممّا يوجب حالاً للحيّ، كالعلم والإرادة والحياة، وكيف يحتاج الصوت أو الكلام إلى الحركة، وهو ممّا يوجد مع ضدّها، ومن شأن المحتاج إلى غيره ألّايوجد مع ضدّه؟

وهذا الوجه /١٠٩/ قد اعترِض عليه بحاجة التأليف إلى المجاورة، وإن وجد مع المتضادّات منها.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ التأليف لايحتاج إلى غير المجاورة، وإنّما يحتاج إلى تجاور المحلّين، وهذا الحكم يحصل بما يضادّ من المجاورات.

وهذا الجواب يمكن أن يتعلّق [به] من قال إنّ الصوت لا تحتاج إلى حركة، بأن يقول: إنّه لايحتاج إلى غير الحركة، لكنّه يحتاج إلى كون الجسم كائناً في المكان بعد أن كان في غيره بلا فصل.

---

١. في الأصل: الألوان. ٢. في الأصل: للألوان. ٣. في الأصل: اللون.

وهذا حكمٌ معقول يحصل عند المتضادّ من الأكوان والمتماثل، كما قيل في المجاورات، وإنّما احتاج الصوت من فعلنا إلى الحركة؛ لأنّها كالسبب فيه، من حيث كنّا لانفعله إلّا متولّداً عن الاعتماد على وجه المضادّة، والاعتماد مولّد الحركة، فلهذا جرى مجرى السبب، وإن كان لايمتنع أن يفعله اللّه تعالى من غير حركة مبتدأ، كما يفعله من غير تولّد عن الاعتماد، وكما يفعل تعالى ما يقع منّا بآلة من غير آلة.

وما ذكرناه هو العلّة في انقطاع طنين الطست بتسكينه، فليس يمتنع أن يوجد القليل من الصوت مع السكوت، وهذا لايكون إلّا عند تناهي الصوت وانقطاعه، فأمّا أن يوجد مع السكون حالاً بعد حال، فإنّه لايمكن في فعلنا؛ لأنّ العلّة [هي] التي ذكرناها.

وإنّما لم يصحّ بها إيجاد الكلام إلّا في محلّ مبنيّ بُنيةٍ مخصوصة كاللسان؛ لأنّ ذلك آلة لنا في فعل الكلام، ومن احتاج إلى الجملة في بعض الأفعال إلى الآلات، لم يمتنع حاجته منها إلى بنيةٍ مخصوصة، وذلك لايمنع أن يفعله اللّه تعالى ـ المستغني في الأفعال ـ من الآلات في كلّ محلّ، من غير اعتبار بنيةٍ؛ لأنّ الوجه الذي احتيج فيه إلى البنية لايتأتّى فيه تعالى، والأصوات مُدْرَكة بحاسّة السمع.

وهذا ممّا لا شبهة فيه؛ لأنّا نفصّل بين المختلف منها عند سلامة الحاسّة و ارتفاع الموانع، ولانفصل بين الأكوان[1] المختلفة، [و] على هذا الوجه لمّا لم يكن مدرَكةً وهي مدركة في محالها، من غير حاجةٍ إلى انتقال محالها، لما فرّقنا مع السلامة بين جهة الصوت والكلام ومكانهما، كما إنّا لانعرف من أيّ جهةٍ انتقل إلى محلّ حياتنا ما يلاقيها من الأجسام التي تدرك منها الحرارة والبرودة.

وأيضاً: فقد كان يجب على هذا أن يجوز انتقال الكلام أو الصوت إلى بعض الحاضرين دون بعض، حتى يكونوا مع القرب والسلامة يسمعه بعضهم دون بعض، وأن يجوز انتقال محلّ بعض الحروف دون بعض حتى يدرك الكلام مختلفاً!

فأمّا العلّة في أنّا نشاهد القَصّار من بُعد يضرب الثوب على الحجر، ثمّ نسمع الصوت بعد مهلة، ويسمع النظر السمع، فهي أنّ الصوت يتولّد في الهواء، والبُعد المخصوص مانعٌ في إدراكه، فإذا تولّد فيها يقرب متى أدركناه في محلّه، وإن لم يتّصل بحاسّة سمعنا،

---

١. في الأصل: الألوان.

فالذي ندركه بعد مهلةٍ هو غير الصوت الذي تولّد عن الصكّة[1] الأُولى؛ لأنّ ذلك إنّما لم‌ندركه لبُعده، فلمّا قرب بالتولّد أدركناه، وكذلك أيضاً ندرك الصوت في جهة الريح أقوى؛ لأنّه يتولّد فيها حالاً بعد حال، فيكون إلى إدراكه أقرب، وإذا كانت الريح في خلاف جهته ضعف إدراكه، وإنّما لم ندركه إذا تولّد فيما يبعد عنه البُعد المخصوص المانع من الإدراك.

ولايجوز على الأصوات البقاء؛ لأنّها لو بقيت أدركناها[2] مع السلامة وارتفاع الموانع، كما يستمرّ إدراكنا للألوان[3]، ومعلوم خلاف ذلك.

ولو كان مُدْرَكاً على الاستمرار لم‌يقع عنده فهم الخطاب؛ لأنّا كنّا ندرك حروف الكلمة مجتمعةً، فلاتكون الكلمة بأن تكون داراً، بأن يكون أولى من رادٍّ[4]، ولو كان الكلام باقياً لكان لاينتفي إلّا بفساد محلّه؛ لأنّه لا ضدّ له من غير[5] نوعه. والأصوات لا تقع من أفعال العباد إلّا متولّدة.

والذي يدلّ على ذلك: تعذّر إيجادها عليه إلّا بتوسّط الاعتماد والمضادّة؛ ولأنّ الأصوات تقع بحسب ذلك، فيجب أن تكون ممّا لايقع منّا إلّا متولّدة كالآلام.

والكلام ممّا لايوجب حالاً للمتكلّم؛ لأنّه لو أوجب حالاً له لوجب أن يكون إلى إثباتها طريقٌ من ضرورةٍ واستدلالٍ، و[6] معلوم تعذّر ذلك.

وأيضاً: فكلّ معنى أوجب للحيّ حالاً، فإنّه يصحّ العلم بتلك الحال، من غير علم بالمعنى، كما نعلم القادر قادراً، والعالم والمريد والحيّ، قبل العلم بالمعاني الموجبة لهذه الأحوال، و في تعذّر العلم بأنّه متكلّم إلّا بعد العلم بكلامه دليلٌ على أنّه لايوجب حالاً.

وأيضاً: فلو كان[7] هناك حالٌ، لكان العلم بأنّه متكلّمٌ موقوفاً عليها، وكان لايمتنع أن نعلمه متكلّماً إذا لم نعلمه على تلك الحال، ممّن لم يُعلم تعلّق الكلام به و وقوعه بحسب أحواله، أو يعلم تعلّق الكلام به مَن لايعلمه متكلّماً، إذا لم يعلمه على تلك الحال، وفساد ذلك ظاهر.

و بعدُ، فلا فرق بين من ادّعى في الكلام أنّه يوجب حالاً، و بين من ادّعى ذلك في

---

١. في الأصل: الصلة.
٢. في الأصل: أدركنا لها.
٣. في الأصل: للألون.
٤. في الأصل: رادا.
٥. في الأصل: غيره.
٦. في الأصل: او.
٧. في الأصل: كانت.

سائر الأفعال، كالضرب وغيره.

وأيضاً: فإنّ الكلام يوجد في الضدّين فنكون نحن المتكلّمين به، ومن شأن ما ينفصل عن الحيّ ألّاموجب له حالاً، ولأنّ كلّ ما أوجب للحيّ حالاً لايصحّ وجوده في محلّ لاحياة له.

وأيضاً: فإنّ كلام زيد وعمرو يصحّ اجتماعهما في محلّ واحد، ومن شأن ما يوجب للحيّ حالاً أن يستحيل وجود ما يتعلّق بالحيّين منه على وجهٍ واحد.

وأيضاً: فقد كان يجب ألّا يصحّ وجود الحرف الواحد من أحدنا بعد الموت؛ لأنّ الموت يُحيل وجود ما يوجب له الحال.

وأيضاً: فإنّ الايجاب يرجع إلى الأجزاء والأجناس دون الجُمل، فكان يجب في كلّ حرف أن يوجب حالاً، وهذا يقتضي كونه متكلّماً بالحرف الواحد، ويقتضي أيضاً في جنس الصوت أن يوجب الحال، حتى يكون الصراخ والتصفيق يوجبان الأحوال للحيّ، وفساد كلّ ذلك معلوم.

ولو ثبت تضادّ الكلام، لتوصّلنا بذلك أيضاً إلى أنّه لايوجب حالاً، من حيثُ نعلم صحّة وجود حرفين ضدّين في آلتين لو خلقتا له، فلو أوجب حالاً لأدّى إلى كونه على حالين متضادّين، والكلام إنّما يتعلّق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا بجنسه ولا بشيء من أحواله؛ لأنّه قبل المواضعة لا اختصاص له، وإنّما يختصّ معها، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن يختلف مسميّاته بحسب اختلاف اللغات، وجاز أيضاً تبديل الأسماء من مسمّى إلى غيره بحسب اختلاف الدواعي، و ابتداء اللغات[1] أصلها لابدّ أن يكون عن مواضعه، ولايجوز أن يكون توقيفاً من اللّه تعالى، والوجه في ذلك أنّ المواضع لغيره لابدّ من أن يعرّفه قصده ضرورةً بالإشارة أو ما يقوم مقامها، و[2]التكليف يمنع من الاضطرار إلى قصده تعالى؛ لأنّه فرع على العلم بذاته، ولهذا قلنا: إنّ خطابه تعالى إنّما يحسن بعد تقدّم هذه المواضعة ليفهم مراده بمطابقة اللغة المتقدّمة، وعلى هذا لايمتنع أن يواضعنا تعالى على بعض اللغات من بعد، إذا تقدّمت لبالغه، [و] يكون خطابه جلّ وعزّ لنا في المواضعة الثانية بحسبها.

---

١. في الأصل: + و.

٢. في الأصل: أو.

ولو قيل: إنّ اللّه تعالى اضطرَّ بعد[1] الإحياء ممّن لم يكلّفه إلى قصده وذاته، ثمّ واضعه في الابتداء على اللغة، و واضعنا/١١٥/ ذلك الحيّ عليها لجاز، وهذا يوجب أن لاتقطع على أنّ أصل اللغات المواضعة منّا؛ لجواز أن يكون جرت على هذا الوجه.

[قلنا]: والكلام بعد وقوع التواضع عليه لايفيد، من أجل قِدم المواضعة فقط، بل لابدّ من أن يقصد المتكلّم به استعماله، فما قرّرته المواضعة ويقصده ما يكون متعلّقاً بتمييز الصيغة التي متى أردنا مثلاً أن نأمر أو ننهى قصدناها دون غيرها، وفائدة القصد أن يتعلّق تلك العبارة بالمأمور، ويؤثّر في كونه أمراً به، فالمواضعة تجرى مجرى شحذ السكين وتقوّم الآلات، والقصد يجري [مجرى] استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد المتقدّم.

والكلام على ضربين: مهملٌ ومستعمل.

فالمهمل: هو الذي لم يوضع في اللغة التي قيل: إنّه مهملٌ فيها، لشيء من المعاني والفوائد.

والمستعمل: هو الذي وضع ليفيد فائدة لو كان له معنى.

وهو على ضربين:

أحدهما: لايفيد إلّا فائدة الإشارة، وهو الذي يُسمّى اللقب[2]، ومن شأنه أن يجوز تبديله وتفسيره واللغة[3] على ما هي عليه.

والضرب الآخر: يقتضي إبانة مخصوصة، ومن شأنه ألايجوز فيه التبديل والتغيير إلّا بتبديل، وينقسم إلى أقسام:

فمنها: إبانة موصوفٍ من موصوف، كقولنا: عالمٌ وقادرٌ و حيّ.

ومنها: أن يفيد إبانة نوع من نوع، كقولنا: كونٌ ولونٌ واعتقادٌ.

ومنها: أن يفيد إبانة جنس من جنس، كقولنا: سوادٌ وجوهرٌ وتأليفٌ.

والكلام المفيد: ينقسم إلى حقيقة ومجاز.

والحقيقة: ما أفيده ما له وضعٌ[4] في اللغة أو العرف أو الشرع لإفادته.

والمجاز: ما استعمل فيما لم يوضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً.

---

١. في الأصل: بعض. ٢. في الأصل: الملقب. ٣. كذا في الأصل.
٤. في الأصل: أوضع.

والكلام المفيد كلمة يرجع إلى معنى الخبر؛ لأنّه لا يخلو من أن يكون لفظه لفظة الخبر أو معناه كذلك.

ومتى تأمّلت ضروب الكلام، التي طوّل الناس بذكر أحكامها، وجدتها لا يخرج عمّا ذكرنا؛ لأنّ الجحود والقَسَم والتشبيه والتمنّي والتعجّب كلّه من باب الخبر المحض، فأمّا الأمر فيفيد كون الآمر مريداً للفعل، فمعناه معنى الخبر، والنهي يفيد إنّه كاره للفعل، فهو أيضاً راجع إلى معنى الخبر والسؤال والطلب والدعاء يجري هذا المجرى.

فأمّا العَرض فهو سؤالٌ على الحقيقة، والنداء اختلف فيه:

فقيل: معنى «يا زيد» أعني زيداً وأدعو زيداً، وهذا يكون على الحقيقة خبراً.

وقيل: المراد به أقبل يا زيد، وعلى هذا المعنى يدخل في أقسام الأمر.

وأمّا التحضيض: فهو في معنى الأمر، لأنّه ينهى عن إرادة المحُضّض للفعل.

* * *

فصلٌ

في بيان حقيقة كون المتكلّم متكلّماً

اعلم أنّ التكلّم هو يوقع الكلام الذي قدّمنا بيان حقيقته بحسب أحواله، من قصدٍ و إرادته، أو دواعيه و اعتقاداته أو غير ذلك من الأُمور الراجعة إليه، ويجوز أن يقال في ذلك حقيقةً أو تقديراً على التفسير السالف في هذا الكتاب، ولمّا كان وجب وقوعه على هذا الوجه، يجب أن يكون فعلاً له وحادثاً من جهته، [و] جاز أن يقال: إنّ حقيقة المتكلّم مَن فعل الكلام انتهاءً إلى غاية ما يقتضيه هذه الفائدة، ولعلمنا بأنّ أهل اللغة لو علموا اقتضاء هذا التعلّق المخصوص للفعلية على سبيل التفصيل، لم يضعوا هذه اللفظة إلّا لها.

والذي يدلّ على ذلك: إنّ أهل اللغة على طريقة واحدة، متى علموا أو اعتقدوا وقوع الكلام بحسب أحوال أحدنا، وصفوه بأنّه متكلّمٌ، ومتى لم يعلموا أو يعتقدوا ذلك لم يصفوه، لجرى هذا الوصف في معناه مجرى وصفهم لأحدنا بأنّه ضاربٌ ومحرّك ومسكّنٌ، وانّهم يجرون كلّ ذلك عند أهل التعلّق المخصوص المقتضي للفعلية.

ومن دَفَع ما ذكرناه في الكلام وإضافته إلى المتكلّم، تعذّر عليه أن يضيف شيئاً على سبيل الفعلية؛ لأنّ الطريقة واحدة.

وممّا يوضح ما ذكرناه: إنّه لا معنى يشار إليه سوى ما ذكرنا، إلّا و قد يحصل العلم بكون المتكلّم متكلّماً بدون[١] أن يحصل بذلك المعنى من دون العلم بأنّه متكلّم، ولايحصل العلم بكونه متكلّماً لأحدٍ من العالمين، إلّا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب أفعاله، فثبت ما ذكرناه.

ولايلزم على ما ذكرناه إضافة كلام النائم والساهي إليهما، وإن لم يكن واقعاً بحسب قصودهما ودواعيهما من جهتين:

أحدهما: إنّا لم نقتصر على ذكر القصود والدواعي دون جملة الأحوال، والكلام يقع من النائم والساهي بحسب قدرهما ولغتهما، واللغة العارضة في لسانيهما، وغير ذلك من أحوالهما.

والوجه الآخر: إنّا قد احترزنا بذكر التقدير عن هذا السؤال؛ لأنّ من المعلوم أنّ كلام النائم لو كان قاصداً لوقع بحسب قصده، وأنّه مخالف لكلام غيره.

وممّا يدلّ على ما قلناه: إنّهم يضيفون الكلام المسموع من المصروع إلى الجنيّ، لما اعتقدوا تعلّقه بقصد الجنيّ وإرادته، وإن كان ذلك الكلام مسموعاً من لسان المصروع، وحالّاً من فيه، بحيث يحلّ الكلام الذي يضيفونه إليه إذا كان سليماً، ولامعتبر بخطأهم في هذا الاعتقاد، لأنّا إنّما استدللنا باستعمالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح والخطأ؛ لأنّ عباراتهم تابعة له لاعتقادهم، ولا فرق بين أن تكون الاعتقادات علماً أو جهلاً. ألاترى إنّا نستدلّ على أنّ لفظة «إله» في لغتهم موضوعة لمن تحقّ له العبادة، بوصفهم الأصنام [و] بأنّها آلهة، لمّا اعتقدوا أنّ العبادة تحقّ لها، وإن كان هذا الاعتقاد منهم في الأصنام باطلاً.

وليس لهم أن ينكروا إضافة أهل اللغة الذين يُحتجّ بهم، الكلام المسموع من المصروع إلى الجنيّ، ويقولوا: إنّما يضيف ذلك النساء وجهّال العامة!.

وذلك أنّ كلّ من يضيف من أهل اللغة وغيرهم كلام أحدنا إليه، متى اعتقد أنّ الجنيّ يقصد إلى الكلام المسموع من المصروع، أضافه إلى الجنيّ دونه، ولا شبهة في أنّ هذه الإضافة تابعة لهذا الاعتقاد من كلّ أحد، وإنّما ننفي الإضافة بحيث يلتقي الاعتقاد.

١. في الأصل: بدونه.

و بعدُ، فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللغة، لوجب أن يعدّ أهل اللغة إضافة الكلام إلى الجنيّ ـ ممّن اعتقد ما ذكرناه ـ مِن لحن العامة وخطائها، وينصّ عليه في الكتب الموضوعة للحن العامة، كما نصّ على غيره، و في العلم ببطلان ذلك دليلٌ على صحّة ما اعتمدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون إضافتهم الكلام المسموع من المصروع إلى الجنيّ، من حيث اعتقدوا أنّ الجني قد سلكه وخالطه، وأنّ الكلام حالّ في الجنيّ دونه، ويعود الأمر إلى أنّ المتكلّم بالكلام من جملته. ألا ترى أنّهم إذا لم يعتقدوا سلوك الجنيّ له وامتزاجه به، لم يضيفوا الكلام المسموع من المصروع إليه.

قلنا: الكلام الذي يُسمع من لسان المصروع، ويحلّ[١] آلة كلامه على حدّ ما يسمع منه، ويحلّ لسانه إذا كان سليماً، والجنّي وإن كان سلكه وخالطه على اعتقادِ مَن اعتقد ذلك، فليس ينتهي إلى أن يصير آلة المصروع ولسانه للجنيّ دونه، بل آلة كلامه في أنّها تختصّه على ما كانت عليه، والكلام يُسمع منها ويوجد فيها على حدٍّ /١١١/ يُسمع في حال صحّته، فلا وجه لهذه الإضافة إلّا ما ذكرناه من اعتقادهم أنّ الجنيّ هو القاصد إلى ذلك الكلام دون المصروع.

والذي يوضّح هذا ويكشفه أنّهم لايكادون يضيفون إلى الجنيّ كلّ كلام يُسمع من لسان المصروع، أو قرأ أو تكلّم بما لايعتقدون أنّه من مقصود الجنيّ، لم يضيفوه إلى الجنّي، وإنّما يضيفون إليه ما يعتقدون أنّه لايكون من مقصود غير الجنيّ، مثل أن يخبر بغيبٍ، أو يخرج سرقاً، أو يدلّ على مكتومٍ، ونحو ذلك ممّا قد سبق إلى نفوسهم أنّ غير الجنيّ لايعرفه ولايخبر بمثله.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ الكلام يُضاف إلى فاعله دون من ليس بينه وبينه هذه العُلقة، أنّ الكلام قد يوجد في الضدّ، أو قد علمنا أنّه لايجوز أن يكون كلاماً لمحلّه، ولا لما ذلك المحلّ بعض له، ولايجوز أيضاً أن يكون كلاماً للقديم تعالى؛ لأنّه ربّما كان ذلك الكلام كذباً أو عبثاً، وهو تعالى منزّهٌ عن القبيح، ولايجوز أن يكون كلاماً لمن فعل أسبابه و وجد بحسب قصده ودواعيه.

---

١. في الأصل: + و.

وليس لهم أن يمتنعوا من وجود الكلام في الصدى؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الكلام هـو هـذه الأصوات المخصوصة، ولا شبهة في وجود هذا الجنس في الصدى، وإنّما يمتنع من ذلك من يذهب إلى أنّ الكلام معنًى في النفس غير الصوت المسموع، و قد تقدّم فساد هـذا المذهب.

وممّا يدلّ على ذلك: إنّ اضافة الكلام إلى المتكلّم يقتضي عُلقةً بينه وبينه وفائدة معقولة، والأقسام المعقولة في هذا الباب إضافته إليه من حيث حلّه أو من حيث حلّ بعضه، أو لأنّه أوجب له حالاً، أو من حيث فعله، أو وقع بحسب أحواله.

وليس يجوز أن يوصف به من حيث حلّه؛ لأنّ ذلك يقتضي كون اللسان، بل البعض الذي حلّه الكلام منه متكلّماً دون الإنسان، وكذلك الصدى لوجب أن يوصف ما علّق هذا الكلام عليه، أو أضيف إليه من اللسان والصداى لسائر الضـروب، والكـلام وأقسـامه، وتعلّق أحكامه عليه كلّها، حتى يقال: إنّه آمر ومخبر أو مستفهم ويمدح بالحسن ويذمّ بالقبيح، ومعلومٌ فساد ذلك لكلّ عاقل.

كما أنّه معلوم أنّ محلّ الفعل من الضرب والقتل وما أشبههما لايوصف بأنّه ضارب وقاتل، ولا تُعلَّق عليه الأحكام من المدح والذمّ.

وبعدُ، فهذا يقتضي أنّه لامتكلّم في العالم لايكون حرفاً واحداً، وهذا الاسم لا يختصّ إلّا إلى بنيةٍ مختلفة، وعلى هذا يجب أن يكون قولنا: «زيد قائم» لا متكلّم به ؛ لوجود هذه الجملة في محالّ متغايرة، واستحالة كونها في محلّ واحد، وهذا الوجه يقتضي زائداً على ما ذكرناه، يقتضي استحالة إضافة الكلام الى القديم تعالى، ووصفه بأنّه متكلّم؛ لاستحالة حلول المعاني فيه.

ولايجوز أن يكون الكلام كلاماً لمن حلّه؛ لأنّ ذلك يقتضي أيضاً كون اللســان هـو المتكلّم دون الإنسان، وكذلك الصدى، ويوجب أن يكون تعالى غير متكلّم؛ لاستحالة هذا المعنى فيه، و قد أبطلنا من قبل أن يكون الكلام ممّا يوجب حـالاً، فـلم يبق إلّا أنّ المتكلّم هو مَن فَعَل الكلام.

ومن يقول: إنّ الكلام يضاف إلى المتكلّم من حيث قام به، أن لم يرد بعض ما ذكرناه وأفسدناه من الحلول أو غيره، لم يكن قوله معقولاً؛ لأنّ ما يستعمل فيه هذه اللفظة من

الانتصاب كقولهم: «قام السيف على الأسطوانة»، والتدبير كقولهم: «قام البلد بالأمير»، لايجوز على الكلام، وقولهم: إنّ حدّ المتكلّم مَن له حكم كلام، إحالةٌ على مبهم، والسؤال معه باق إذا قيل: وكيف صار الكلام له بأن حلّه أو حلّ بعضه أو أوجب له حالاً أو فَعله، فلابدّ من التفسير؟

واعلم أنّ قولهم له كذا يحتمل أُموراً:

منها: إضافة البعض إلى الكلّ، كقولهم: «له يدٌ ورجلٌ»، وبمعنى المُلك كقولهم: «له دارٌ وغلامٌ»، وبمعنى الفعلية كقولهم: «له إحسان ونعمة»، وبمعنى الحلول [كقولهم:] «له طعمٌ و رائحة ولون»، وما يحتمل أُموراً مختلفة المعاني لايجوز أن يحدّ به في الموضع الذي يتحرّى فيه التلخيص والتمييز وكشف الغرض.

***

فصلٌ

في إثبات كونه تعالى متكلّماً والطريق إلى ذلك

اعلم أنّه لابدّ من كونه جلّ[1] وعزّ قادراً على الكلام، لما دللنا عليه من قبل، من أنّ القادر لنفسه يجب أن يقدر على فعل كلّ جنس يتعلّق به قُدر العباد؛ ولأنّه تعالى قادر على أسبابه من الاعتمادات والمضادّات، والقادر على سبب الشيء قادرٌ عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنّه[2] نمنع من ذلك من حيث ثبت أنّه متكلّم لنفسه أو بكلامٍ قديم، كما تمنعون أنتم من مثل ذلك في العلم وغيره.

وذلك لأنّ الذي أصّلوه لم يثبت، بل ثبت ما ذكرناه و نذكر فساده، ولو كان ثابتاً كما ظنّوا، لما مُنع من قدرته تعالى على الكلام، وأن يفعله ويكون متكلّماً مع أنّه متكلّم لنفسه؛ لأنّه لاتنافي بين ذلك ولا وجه إحالة، كما بيّنّا أنّ في قدرته على علم أو قدرة أو حياة توجبه له حالاً وجه إحالة من قلب جنس أو غيره، وإذا ثبت أنّه قادر على الكلام، فلو فعله لكان متكلّماً به؛ لأنّ الحقيقة لاتختلف، و قد بيّنّا أنّ حقيقة المتكلّم من كان فاعلاً للكلام.

والطريق إلى إثباته تعالى متكلّماً، من أن يُعلم وجود الكلام من فعله على حدّ ما نقوله في كونه مُحسناً ومنعماً و رازقاً وسائر ما يشتقّ من الفعل، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الفعل الذي

---

١. في الأصل: حبل.
٢. في الأصل: ان.

به نتطرّق إلى إثبات أحواله تعالى وصفاته لايدلّ على كونه متكلّماً؛ لأنّ الفعل إنّما يدلّ على اختصاص فاعله بالصفة التي لولاها لما صحّ وقوعه منه، أو وقوعه على بعض الوجوه، وليس للفعل صفة لولا كونه متكلّماً لما حصلت، وما بيّنّاه أيضاً من أنّه لا حالّ للمتكلّم بكونه متكلّماً، يبطل أن يكون الفعل دلالة على ذلك.

وهذه الجملة تقتضي أنّ كلامه تعالى إنّما يعلم كلاماً له من طريق السمع، وبأن يخبرنا نبيٌّ قد عُلم صدقه بالمعجز في بعض الكلام، بأنّه مضاف إليه تعالى، وأنّه كلام.

فإن قيل: فهذا النبيّ مِن أين يعلم في ذلك الكلام أنّه كلامه تعالى، فإن قلتم: من جهة المَلَك، قيل لكم: والقول في الملك كالقول فيه؟

والجواب عن ذلك: إنّ المَلَك أو النبيّ لايمتنع أن يعلم كلامه تعالى، بأن يفعل كلاماً يتضمّن أنّه كلامه ومضاف إليه، ويقارنه معجزٌ يدلّ على أنّه إنّما فعل لمطابقته وتصديقه، فيعلم بذلك أنّه كلامه.

وغير ممتنعٍ أن يفعل اللّه تعالى في قلبه العلم، بأنّ ذلك الكلام ليس بكلام لأحد من المُحدّثين، فيعلم بطريق القسمة أنّه كلامه، وهذا لايقتضي اضطراراً إلى ذاته فينافي التكليف، كما يقتضي ذلك لو قيل: إنّه اضطرّه إلى أنّ ذلك الكلام كلامه تعالى، وإن كنّا قد بيّنّا أنّه لايمتنع في بعض الأجناس[1] ممّن أغني بالحسن عن القبيح، ولم يكلّف أن يكون مضطرّاً إلى قصده تعالى وذاته.

وليس يجوز أن يستدلّ المَلَك أو النبيّ على كلامه تعالى، بأن يسمعه من شجرةٍ أو ما جرى مجراها من الأجسام التي تخالف /١١٢/ حقيقتها، من الأشياء المحتاج إليها في الكلام، وذلك أنّ هذا وإن دلّ على أنّ ذلك الكلام ليس من كلام البشر، فهو غير كافٍ في إضافته إليه تعالى؛ لأنّه لايمتنع عند السامع له أن يكون المتكلّم به بعض الملائكة أو الجنّ، ويسمع من ناحية الشجرة؛ لأنّه سلكها أو حصل في خللها.

❊ ❊ ❊

فصلٌ

في أنّه تعالى ليس بمتكلّم لنفسه

اعلم أنّ إسناد الصفة إلى النفس فرعٌ على كونها معقولة ثابتة، و قد بيّنّا أنّه لاحالّ

---

١. في الأصل: الاحبا.

للمتكلّم بكونه متكلّماً، فكيف يقال: إنّه كذلك لنفسه؟

وأيضاً: فقد دللنا على أنّ المتكلّم هو مَن فَعَل الكلام، وإذا قيل: إنّه متكلّمٌ لنفسه كان هذا القول متناقضاً؛ لأنّ القول بأنّه متكلّم يفيد فعل الكلام، والقول بأنّه لنفسه ينقض ذلك ويقتضي نفيه، فجرى في التناقض مجرى قولنا: «إنّه محسنٌ لنفسه».

وأيضاً: فلو كان متكلّماً لنفسه، ولا حالٌ للمتكلّم من حيث كان متكلّماً، لوجب أن يكون ذاته بصفة الكلام المسموع ومن جنسه، وهذا محالٌ لاقتضائه كونه مُحْدَثاً.

وأيضاً: فهذا القول يوجب أن يكون بصفة الحروف كلّها مع تضادّها، و وجه استحالة ذلك ظاهر.

وأيضاً: لو كان متكلّماً لنفسه، لوجب أن يكون متكلّماً بسائر أقسام الكلام وضروبه؛ لأنّ ذلك ممّا يصحّ من كلّ متكلّم لا آفة به أن يتكلّم به، وصفة النفس يجب شياعها في كلّ ما صحّت فيه، وهذا يقتضي كونه متكلّماً بالصدق والكذب، ومخبراً عن كلّ ما يصحّ الإخبار عنه على سائر الوجوه، و في هذا من الاستحالة ما لا خفاء به، مع أنّه يوجب عدم الثقة بسائر الشرائع والكتب، ودافعٌ لقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَنْ قَصَصْنا عَلَيك وَمِنْهُم مَن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيك﴾[1].

وليس لهم أن يعتصموا من دخول الكذب كلامه، بأن يقولوا: قد ثبت أنّه صادقٌ لنفسه، كصدقه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنا السَّماواتِ والأرض﴾[2] و﴿إنّا خَلَقْنا الإنسان مِن نُطْفَةٍ﴾[3]، وما شاكل ذلك من الأخبار التي وجدت مخبراتها على ما اقتضته الأخبار، وإذا ثبت كونه تعالى صادقاً لنفسه، امتنع الكذب عليه، كما يقولونه في امتناع كونه جاهلاً من حيث أنّه عالم لنفسه.

والجواب عن ذلك أن يقال لهم: ومن أين لكم أنّه صادق في هذه[4] الأخبار؟ والخبر لايكون خبراً لصورته وصيغته على ما تقدّم في هذا الكتاب، وما يؤمّنكم أن يكون هذه الأخبار لم يقصد بها إلى السماوات والأرض، ولا إلى خلق الإنسان، فلايكون صدقاً، أو يكون مقصوداً بها غير السماوات والأرض والإنسان ممّا يخلقه فيكون كذباً. ألاترى أنّ

---

١. سورة غافر: ٧٨. ٢. سورة ق: ٣٨. ٣. سورة الإنسان: ٢.

۴. في الأصل: هذا.

القائل إذا قال: «محمّدٌ ﷺ رسول اللّه» لا نقطع على أنّ قوله صدقٌ حتى نعلم أنّه قاصد به إلى النبيّ ـ عليه السلام ـ بعينه، ومتى قصد غيره كان كاذباً؟

وليس يجوز أن يرجع في كون هذه الأخبار صدقاً، أو في أنّ الكذب لايجوز عليه تعالى، إلى ما يعلمه من دين الرسول ـ عليه السلام ـ وإلى إجماع الأُمة، وذلك أنّ نبوّة الرسول و إجماع الأمّة فرعٌ في كونهما حجّة، على كونه تعالى صادقاً في أخباره، و أنّ الكذب لايجوز عليه؛ لأنّ من لا يؤمن منه الكذب ولا شيء من القبائح، لا يؤمَّن أن يصدِّق الكذّابين بالمعجزات، ويخبرنا عن صحّة إجماع الأُمّة، وهو غير حجّة ولا دليل.

ثمّ يقال لهم: أتقولون إنّ كونه صادقاً لنفسه، يقتضي أن يكون مُخبِراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، حتى لا يبقى ما يصحّ أن يخبر عنه إلّا و قد أخبر عنه بالصدق، أو يصحّ عندكم أن يكون صادقاً في خبر دون آخر مع كونه صادقاً لنفسه؟

فإن قالوا بالأوّل، ظَهَرت مكابرتهم لكلّ أحد؛ لأنّ من المعلوم أنّ هاهنا مخبراتٌ كثيرة ما أخبر القديم تعالى عنها، وكيف يصحّ هذا وهو يقتضي وجود أخبار لا نهاية لها؛ لأنّ المخبرات وجوهها لاتتناهى.

على أنّ هذا الوجه يقتضي من حيث كان عندهم متكلّماً لنفسه، أن يكون متكلّماً بالصدق والكذب؛ لأنّه إذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، [و لزم ذلك دخول] تلك الأخبار في باب الصدق، [و] لزم أن يكون متكلّماً بالكذب والصدق؛ لأنّه متكلّم لنفسه، والكذب داخلٌ تحت الكلام كدخول الصدق.

وإن جوّزوا الاختصاص في أحد الأمرين، لزم مثله في الآخر.

وبعدُ، فلو وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، لوجب من حيث كان أمراً لنفسه عندهم أن يكون أمراً بكلّ شيء على كلّ وجه، وهذا يقتضي امتناع كونه ناهياً عن شيء، ويوجب كونه آمراً ناهياً بكلّ ما يصحّ أن يؤمر به وينهى عنه.

وإذا بطل أن يكون كونه صادقاً لنفسه، يقتضي إخباره عن كلّ شيء، وجاز أن تبقى مخبرات لم يخبر عنها، [و] لزم ما قدّمناه من أن يكون كاذباً في تلك؛ لأنّه لم يخبر عنها

بالصدق فينافي كونه صادقاً عنها، كما أنّه لمّا كان آمراً بأشياء معيّنة لم يمنع ذلك من كونه ناهياً عمّا سواها.

وممّا يدلّ أيضاً على فساد قولهم: إنّه متكلّم: أنّ ذلك يوجب كونه تعالى متكلّماً[١] لكلّ من يصحّ أن يكلّمه في كلّ حال [و] على كلّ وجه؛ لأنّ صفات النفس لا يتخصّص في كلّ موضع يصحّ فيه، وقد علمنا بطلان [ذلك].

وممّا يدلّ [على] تبيّن هذه الجملة: أنّ الصفة العامة إذا كانت للنفس، فما دخل تحت تلك الصفة من الصفات الخاصّة، يجب أيضاً أن تكون عامّاً[٢]. ألا ترى أنّا لو أثبتنا بعض الأحياء معتقداً لنفسه، لوجب أن يكون كونه عالماً أو جاهلاً لنفسه، لدخول ذلك تحت الصفة النفسية، وكذلك لو أثبتنا بعض الجواهر كائناً في الأماكن لنفسه أثبتوه، لوجب أن يثبته متحرّكاً أو ساكناً لنفسه. أو لا ترى أنّهم لما أثبتوه متكلّماً لنفسه، وكان كونه مخبراً وآمراً داخلاً تحت كونه متكلّماً، جعلوه كذلك للنفس؟

ولا يلزم على ما ذكرناه أن يكون تعالى من حيثُ كان عالماً لنفسه، أن يكون معلّماً لنفسه، وذلك أنّ الفائدة في معلّم غير الفائدة في عالم؛ لأنّ معنى معلّم، إمّا فعل العلم في الغير، أو الحرفة المخصوصة التي يكون معها التلقين والتمرين، وكلاهما غير معنيّ كونه عالماً، وليس كذلك متكلّم ومُكلّم؛ لأنّ ما به يصير مكلّماً لغيره به يصير متكلّماً ـ وإن كان مُكلّم أخصّ من متكلّم ـ، فيجب أن تكون الصفة الخاصّة للنفس متى كانت العامة كذلك.

وليس لأحد أن يقول: هو متكلّم لنفسه، ومكلّمٌ بأنّه[٣] فَعَل التكليم، وهو غير الكلام، كما قلتموه في عالم ومعلّم، وأنّ التعليم غير العلم.

وذلك أنّ الذي قلناه معقول مفهوم، والذي عارضوا به لا يُعقل؛ لأنّ التكليم ضربٌ من الكلام، ولا يعقل تكليمٌ ليس بكلام، ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه لجاز أن يكون أحدنا مُكلّماً غيره، بأن يفعل تكليماً من غير أن يكون هناك الكلام مسموعٌ، أو يفعل الكلام ويقصد به إلى الغير ولا يفعل التكليم، فيكون غير مُكلّم له، وفساد ذلك ظاهر، ويلزم على هذا أن يكون المخبر مخبراً من حيث فعل التخبير، وهو غير الكلام المسموع.

---

١. في الأصل: مكلما. ٢. كلمة لاتقرأ في الأصل. ٣. في الأصل: بان.

فإن قالوا: نحن نسمع يلتزم أنّه مكلّمٌ لكلّ أحد، لكن ممّن يصحّ أن يكلّمه، وقد كلّم الجميع، بأن كلّمهم وأمرهم /١١٣/ ونهاهم!

قيل لهم: لا شيء معقول من موجودٍ ومعدومٍ يكون موقوفاً منقوصاً، فإذا قاسوا الغائب على الشاهد في هذا الباب، وجب أن يثبتوا للقديم[١] تعالى، لانتفاء الخرس والسكوت عنه متكلّماً على هذا الوجه، وأيُّ شيء راموا أن يفصّلوا به بين القديم تعالى؟ وبيّنّا في هذا الوجه، اعتمدناه بعينه فيما تعلّقوا به.

ومنها: إنّ نفي السكوت والخرس عن أحدنا في الشاهد، كما يوجب كونه متكلّماً، فهو يوجب كونه فاعلاً للكلام، وأن يكون واقعاً بحسب قصده و إرادته، أو كون الكلام معقولاً فيه على حسب ما يدّعيه المخالف، وإذا أوجبوا كونه تعالى فيما لم يزل متكلّماً من حيث انتفاء الخرس والسكوت قياساً على أحدنا، فيجب أن يتوجّبوا كون كلامه فعلاً وحادثاً، إمّا بأن يَفعله أو يُفعل له، وإذا لم يجب ذلك فيه لو خالف الشاهد، لم يجب إثباته متكلّماً، من حيث انتفاء الخرس والسكوت، وفارق الشاهد.

وليس لهم أن يقولوا: على هذا الإلزام خاصّة إنّا لا نُسلّم أنّ أحدنا لا يكون متكلّماً، إلّا بأن يفعل الكلام؛ لأنّ اللّه تعالى لو اضطرّه إلى الكلام يفعله في لسانه لخرج عن الخرس والسكوت، ولكان متكلّماً.

وذلك إنّا قد بيّنّا فيما سلف أنّ المتكلّم لا يكون متكلّماً إلّا بما يفعله من الكلام، دون ما يُفعل فيه.

ثمّ، هذا إذا سلّمناه لا يُغني شيئاً؛ لأنّ الشاهد يقتضي أنّ أحدنا لا يكون متكلّماً إلّا بما يفعله من الكلام ويُفعل فيه، والغائب بخلاف ذلك، فالإلزام متوجّه على كلّ حال.

ومنها: إنّ أحدنا بانتفاء الخرس والسكوت المعقولين عنه، إنّما يجب أن يثبت له الكلام المعقول الذي هو من جنس الأصوات وقبيلها، فإذا قاسوا الغائب على الشاهد في ذلك، وجب أن يثبتوا كلامه تعالى من قبيل الأصوات، وذلك يقتضي حَدَثه ونفي قدمه!

فإن قالوا: الخرس والسكوت اللّذان ينفيهما عنه تعالى فيما لم يزل، ليس هما المعقولين المختصين[٢] بجارحة الكلام.

---

١. في الأصل: القديم.
٢. في الأصل: المختصّ.

فقد مضى ما في هذا، وقلنا لهم: إذا كان الأمر هكذا، فمن أين لكم انتفائهما؟ فهو غير مسلّم.

الكلام على الشبهة الثانية: ويقال لهم فيما تعلّقوا به: بأنّنا قد بيّنّا الكلام على أنّه تعالى لايقوم بنفسه، وأنّه مفتقرٌ إلى المحلّ، فمن أين لكم ذلك؟

فإن قالوا: لأنّه عَرَضٌ، والعرض لايقوم بنفسه.

قلنا: ومن أين أنّه عرضٌ؟ مع إثباتكم إيّاه مخالفاً للكلام المعقول، بل لكلّ الأعراض!

ثمّ إذا ثبت أنّه عرض، من أين أنّه لايقوم بنفسه؟ ومَن سلّم لكم عموم هذا الحكم في سائر الأعراض؟

أو ليس قد دللنا فيما مضى من الكتاب، على أنّ إرادة القديم توجد لا في محلّ وإن كانت عَرَضاً، والغنى أيضاً ممّا لايوجد في المحلّ وإن كان عرضاً؟

وإذا سلّمنا أنّه لايقوم بنفسه، من أين أنّه لايقوم بذات القديم تعالى وإن كان مُحْدَثاً؟ لأنّه ليس استحالة قيامه بذاته تعالى وهو مُحْدَثٌ إلّا كاستحالة قيامه بها وهو قديمٌ.

وليس الكلام ممّا إذا قام بالذّات لم يخل من نوعه، كما تقول في الأكوان، ويوجب بذلك حدوث ما لم يخل منها.

ثمّ نقول: بعد التجاوز عن هذا كلّه وتسليم أنّ كلامه محلاً منفصلاً، لم زعمتم أنّه واجبٌ أن يسبق بمحلّه منه أو من أخصّ أوصافه وصف، وهل ذلك منكم ألّا توصّل إلى إثبات معنى وهي قِدم الكلام بنفي عبارة؟

ولا شبهة في أنّ المعاني لاتثبت من طريق العبارات نفياً ولا إثباتاً، وإنّما لم تثبت بالأدلّة العقلية دون العبارات الوضعية، ولهذا عمّ تكليف المعاني وإثباتها على حقائقها من يعرف اللغة العربية، ومن لايعرفها من الأعاجم، ومن لايفهم شيئاً من اللغات كالأخرس[1].

ثمّ يقال لهم: ما معنى قولكم واجبٌ أن تستثنوا المحلّ من الكلام وصفاً، أ تريدون أنّ ذلك الوجوب الذي في مقابله الحظر والتحريم، أم تريدون أنّ ذلك لابدّ وأن يقع، وأنّ القوم ملجأون إليه؟

فإن أردتم الأوّل، فلا فائدة فيه إلّا بعد أن تدلّوا على عصمة أهل اللغة، وإن قلتم:

---

١. في الأصل: كالخرس.

لايخلّون بالواجب عليهم؛ لأنّ وجوب الشيء على زيد لايدلّ على حصوله؛ لجواز أن يعصى فيه.

وإن أردتم الثاني، فبُعده ظاهر لكلّ عاقل؛ لأنّ أصل وضع اللغات لم يكن عن إلجاء وممّا لابدّ من وقوعه، بل بالاختيار من القوم و الإتيان، فكيف يكون ذلك في فروع اللغة؟

ولو قيل للمدّعي عليهم الالجاء، دلّ على أنّهم بهذه الصفة، وبيّن وجه الإلجاء، لتعذّر عليه، ولو كانوا مُلجئين إلى الوضع والاشتقاق، لم يكن ذلك إلّا من حيث وجدناهم يشتقّون في مواضع على وجه الاستمرار، وليس كلّ شيء فعلوه في موضعٍ نظائره وأمثاله. ألاترى أنّ عادتهم جارية بأن يضعوا الأسماء والعبارات ممّا عقلوه وميّزوه من المعاني والأحكام؟ ولم يجب أن تستمرّ هذه العادة في كلّ شيء؛ لأنّهم لميضعوا للمختلف من الأكوان والاعتمادات في الجهات و أنواع الطعوم كلّها والأراييح أسماء كما فعلوا في غير ذلك.

وليس يمكن أن يُدّعى أنّ اختلاف هذه المعاني ممّا لم يتميّز لهم، وذلك أنّ هذا إن امكن إدّعائه في الأكوان والاعتمادات، فهو غير ممكنٍ في الطعوم والأراييح؛ لأنّ حكمها حكم الأكوان[1] في التمييز لكلّ مُدْرَك.

وبعدُ، فقد تميّزت الأكوان المختلفة والاعتمادات في الجهات للمتكلّمين بلا شبهة، ثمّ لم يضعوا لمختلفها أسماء، وقد وضعوا لكثيرٍ ما عقلوه واستدركوه.

و وجه الإلجاء المدّعى في أهل اللغة من توفير الدواعي وغيره ثابت فيهم، على أنّه غير مسلّم أنّ أهل اللغة قد اشتقّوا للمحلّ من كلّ شيء وجد فيه وصفاً، حتى يحمل على ذلك الكلام؛ لأنّ العلم والقدرة وما أشبههما لم يشتقوا لمحلّ شيء منها أسماء.

وليس لهم أن يقولوا: إنّهم في القدرة والعلم وإن لم يشتقّوا للمحلّ منهما أسماء، فقد اشتقّوا لما ذلك المحلّ بعضه، فقالوا: عالم وقادر، وهذا لايصحّ في كلامه تعالى لو أحدثه في محلّ، وذلك إنّا قد بيّنّا في باب الكلام من هذا الكتاب، أنّ وصف العالم بأنّه عالمٌ والقادر بأنّه قادر ليس بمشتقّ من العلم والقدرة، وأنّ المستفاد بهذين الوصفين اختصاص الموصوف بحالٍ فارق بها غيره، و أوردنا في ذلك ما لا زيادة عليه.

---

١. في الأصل: الألوان.

على أنّا لو لم ندلّ على ما ذكرناه، لكانت منازعتنا فيه كافية، و وقف استدلالكم أنّهم أوردوه مورد المتفق عليه.

على أنّه لو جاز اختلاف مذاهبهم في الاشتقاق، وألّا يجري على طريقة واحدة، جاز أن يشتقّوا للمحلّ من غير الكلام وصفاً، ولا يشتقّوا للكلام؛ ألا ترى أنّهم قد اشتقّوا للمحلّ من بعض صفات العرض /١١٤/دون بعض، فلم تشتقوا له من حدوثه وكونه عرضاً وكونه نعمة وإحساناً وتفضّلاً، وإن اشتقّوا من صفات له أُخرى، واختلاف المعاني آكد من اختلاف الصفات، فألّاجاز أن يشتقّوا للمحلّ من الكلام وإن اشتقّوا من غيره؟

وليس لهم أن يقولوا: إنّما راعوا في الاشتقاق المحلّ بعض الأوصاف؛ لأنّ ذلك يبطل لمتكوّنٍ وكائن ومتحرّك وساكن؛ لأنّ ذلك كلّه ليس هو أخصّ الأوصاف، ولايجري مجرى حامض و لا أسود؛ لأنّهما وصفان يرجعان إلى أخصّ أوصاف المعنى الحال في المحلّ.

وبعدُ، فإذا جاز أن تكون في المعاني ما يشتقّ منه لمحلّه اسمٌ كالحركة وما أشبههما، وما يشتقّ للجملة منه اسمٌ كالعلم وما في معناه، فما المانع من أن يكون فيها ما يشتقّ من[1] حيّ وميّت وعاقل وغير عاقل ألايصحّ كلامه، وإنّما يقبّح بعضُ ذلك، وصفة النفس لايفتقر في شمولها إلى أكثر من الصحّة، فيجب أن يكون متكلّماً لكلّ شيء علمه، ولايختصّ بذلك المكلّفون دون غيرهم.

وممّا يدلّ أيضاً على إبطال كونه متكلّماً لنفسه: إنّ ذلك يؤدّي إلى كونه متكلّماً فيما لم يزل، من غير أن يستفيد هو أو غيره بذلك شيئاً، ويقتضي على صفة نقص لا من تكلّم منّا، ولا فائدة كان على نقص، ولا فرق فيما يقتضي النقص بين أن يستند إلى النفس أو إلى المعاني.

* * *

فصلٌ

في أنّه تعالى لا يستحقّ كونه متكلّماً لا لنفسه ولا لعلّة

اعلم أنّ جميع ما ذكرناه من الأدلّة على أنّه ليس بمتكلّمٍ لنفسه، يدلّ على أنّه ليس

---

١. في الأصل: و.

بمتكلّم لا لنفسه ولا لعلّةٍ؛ لأنّ وجه الأدلّة قائم في الأمرين معاً، إلّا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك، لأن يكون ذاته بصفة الحروف، فإنّ هذا الوجه خاصّة لا يتأتّى في هذا الباب.

وممّا يدلّ على فساد ذلك زائداً على ما تقدّم ـ أنّ كونه متكلّماً لا يخلو من أن يكون واجباً في كلّ حال، أو حصل في حالٍ لم يلزم في قبلها.

والوجه الأوّل: يقتضي كونه كذلك لنفسه؛ لأنّ هذه أمارة صفة النفس.

وإن كان الوجه الثاني: لم يخل من أن يجب في الحال التي يتجدّد كونه متكلّماً فيها ذلك له، كما نقوله في كونه مُدْرِكاً، ووجوب حصوله عند وجود شرطه، أو أن يكون بذلك الحال ممّا يجوز أن يكون فيها متكلّماً وغير متكلّم، والشروط واحدة.

والوجه الأوّل: يقتضي أن يكون هناك أمر معقول يقتضي وجوب كونه متكلّماً كما قلناه في وجود المُدْرَك، وقد علمنا أنّه لا شيء يعقل يقتضي وجوب كونه كذلك.

والوجه الثاني: يقتضي أن يكون متكلّماً بكلام مُحْدَثٍ، كما قلنا بمثل ذلك في نظائره.

* * *

فصلٌ

في إبطال قِدَم كلامه تعالى

اعلم أنّ الخلاف في حدوث كلامه تعالى ـ مع الاعتراف بأنّه من جنس كلامنا، وأنّه هو هذا المعقول المسموع ـ لا يكاد يقع من يحصل عن نفسه، ولهذا نجد من يخالف على هذا الوجه مقلّداً مستسلماً لا يُصغي إلى الحجّة، ولا يُمكِّن من المناظرة والموافقة، وربّما خالفوا في العبارة مع تسليم المعنى، وامتنعوا من إطلاق القول بحدوث كلامه تعالى، ظنّاً منهم أنّ في ذلك نقصاً وتقصيراً به.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ أمارات الحدوث في الكلام أقوى وأظهر من أمارة الحدث في الأجسام والأعراض؛ لأنّه يوجد ويعدم، ويترتّب وجود بعضه على بعض، وينقسم ويتجزّى ويضاف إلى العربية، ومعلومٌ تجدّدها، وقد وصفه اللّه تعالى بأنّه مُنَزَّلٌ، وأنّه مُحكمٌ بقوله تعالى: ﴿كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُه﴾[1] وبأنّه مفعولٌ لقوله تعالى: ﴿وكَانَ أمْرُ اللّه مَفْعُولاً﴾[2]، وصرّح بحدوثه[3] في قوله تعالى جلّ وعزّ: ﴿ما يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَّبِّهِمْ

---

١. سورة هود: ١. ٢. سورة الأحزاب: ٣٧. ٣. في الأصل: بحدثه.

مُحْدَثٍ﴾[١]، و﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِن الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ﴾[٢] بعد أن بيّن تعالى أنّ الذكر هو القرآن في قوله جلّ اسمه: ﴿إنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإنّا لَهُ لَحافِظُون﴾[٣]، و﴿هذا ذِكْرٌ مُبارَك أَنْزَلْنَاه﴾[٤].

وليس لأحد أن يقول: إنّما أراد به هاهنا الرسول لا القرآن، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللّه إلَيْكُم ذِكْراً رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيكُم آياتِ اللّه مُبَيِّناتٍ﴾[٥].

وذلك أنّ «الذكر» لايُعرف استعماله في الرسول، والآية التي تلاها[٦] أكثر المفسّرين على أنّ «الذكر» فيها إنّما أراد به القرآن، وإنّما نَصَب رسولاً بإضمار فعل، فكأنّه قال: وأرسل رسولاً، ولايقوّي ذلك أنّه قال: ﴿أَنْزَلَ إلَيْكُمْ ذِكْراً رَسولاً﴾، والإنزال لايوصف به الرسول و إنّما هو من أوصاف القرآن، وكيف يحمل ذلك على غير القرآن مع قوله تعالى: ﴿إلّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُون﴾[٧]؟ وظاهر قوله تعالى: ﴿وَما يَأْتِيْهِم﴾[٨] لايستعمل إلّا فيما يتكرّر إتيانه، والرّسول إلى أُمّتنا واحد، فلايليق معنى «الذكر» في الآية إلّا بالقرآن.

وبعدُ، فلو سُلم أنّ «الذكر» مما يُعبّر به من الرسول في بعض المواضع، كان من المعلوم أنّه مجازٌ وتوسّعٌ والأصل أن يكون عبارة عن الكلام.

فإن قالوا: الإتيان لايليق بالكلام وإنّما يليق بالرسول.

قلنا: قد يستعمل ذلك في الكلام أيضاً بالعرف، وإذا سلّمنا أنّه مجازٌ كان حمل الآية عليه أولى من العدول فيها إلى ضروب من المجازات.

وممّا يدلّ أيضاً: على حدوث ما يفعله من الكلام، أنّه مُدْرَك بلا شبهة، فلو كان قديماً لاستمرّ إدراكنا له؛ لأنّ ما اقتضى إدراكه في بعض الأحوال لو كان شرطاً في ذلك لا فرق فيه بين بعض الأحوال وبين سائرها.

وأيضاً: فلو كان كلامه تعالى ـ وهو من جنس كلامنا بدلالة التباسه به على الإدراك قديماً، لوجب أن يكون كلامنا أيضاً قديماً؛ لأنّ الجنس الواحد لايجوز قدم بعض وحدوث بعض.

---

١. سورة الأنبياء: ٢. ٢. سورة الشعراء: ٥. ٣. سورة الحجر: ٩.
٤. سورة الأنبياء: ٥٠. ٥. سورة الطلاق: ١١ ـ ١٠. ٦. في الأصل: تلوها.
٧. سورة الأنبياء: ٢. ٨. سورة الأنبياء: ٢.

وأيضاً: فلو كان كلامه تعالى قديماً، لكان وجوده غير مترتّب بل في حال واحدة، وكان لفظة «زيد» ليست بأن يكون زيداً أولى من ديز أو يزد.

وأيضاً: فإنّ الحروف يختص المحالّ، ولا يصحّ وجودها إلّا فيها، وقد دللنا على ذلك من قبل، فلو كانت الحروف قديمة لكانت محالّها كذلك.

وأيضاً: فإنّ الكلام مُدْرَك، فلو كان قديماً لأُدرك كذلك [فكان] العلم[1] بالإدراك قديمه.

وأيضاً: فلو كان الكلام قديماً وهو حروف كثيرة، يوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القدم، وهذا يوجب ألّا يفصل بينهما بالإدراك، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمّا من أثبت كلامه تعالى مخالفاً للكلام المعقول، فراراً من لزوم ما سطّرناه من الكلام، فقوله أيضاً واضح الفساد؛ لأنّا قد دللنا على فساد قول من أثبت كلاماً في النفس، و رددنا على من ذهب إلى أنّ الكلام مخالف هذا المسموع المعقول، و بيّنّا أنّه لاسبيل إلى إثبات ذلك على وجه من الوجوه، والكلام في قدم الذات أو /١١٥/ حدوثها فرعٌ على ثبوتها، وإذا لم يكن إلى اثبات ما ادّعوه طريق، فالتشاغل بالكلام في حدوثه وقدمه لامعنى له.

وممّا يدلّ ـ زائداً على ذلك على فساد هذا القول: إنّ ما خالف سائر أجناس الكلام لايجوز أن يكون له حكم الكلام؛ لأنّ ما خالف النوع، و باين سائر ما يدخل تحته من الأجناس، لابدّ من أن يكون خارجاً عنه، وغير داخل فيه. ألاترى أنّ ما خالف الأكوان[2] في كونها هيئة، لايجوز أن يكون كوناً[3] ولا من الأنواع، وعلى هذا الوجه ألزموا قِدَم أجسام هو الأصوات المخصوصة، وجَعَل كلام اللّه مخالفة لهذه الأجسام إلى غير ذلك من الجهالات، وهذا الوجه يختصّ منهم بمن أثبت الكلام في الشاهد هو الأصوات المخصوصة، وجعل كلام اللّه تعالى مخالفاً.

فأمّا من ذهب منهم إلى أنّ الكلام في الشاهد والغائب ليس من جنس الصوت، وهو معنًى في النفس، لايتوجّه هذا الدليل خاصّة عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا جاز عندكم أن يكون في مقدوره تعالى كونٌ[4] مخالف لهذه

---

١. في الأصل: ولعلم.
٢. في الأصل: الألوان.
٣. في الأصل: لون.
٤. في الأصل: لون.

الأكوان[١] أجمع، فألّاجاز مثل ذلك في الكلام؟

وذلك أنّ هذا القول لم يخرج به عن المعقول؛ لأنّ من جوّز في المقدور كوناً[٢] يخالف هذه الأكوان[٣] الموجودة، أثبته هيئة للمحلّ، ومفتقراً إليه، كما أثبت هذه الأكوان[٤] المعقولة، وإن كان ضدّاً لها، كتضادّها في أنفسها، فعروض هذا القول أن يثبت له تعالى كلاماً يضادّ أجناس الكلام المعقول، إلّا أنّه يُدْرَك ويُسمع ويُفتقر إلى المحلّ، ويجري مع هذه الحروف المعقولة مجرى بعضها مع بعض، وهذا خلاف ما يريدونه.

على أنّ هذا القول أيضاً لايصحّ؛ لأنّ أجناس الحروف في مقدورنا، ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضدّه و نوعه إذا كان له ضدّ و نوعٌ، فلو كان في المقدور حرف مخالف لما تعلّقه، لكنّا قادرين عليه، والأكوان[٥] غير داخلة تحت مقدورنا، فتجويز ما يضادّ جميعها ـ أن يكون في مقدوره أيضاً تعالى ـ غير ممتنعٍ.

ولايُعترض على ما ذكرناه قول من يقول: إذا جاز أن تثبتوه تعالى متكلّماً مخالفاً لجميع المتكلّمين، فألّاجاز إثبات كلامه مخالفاً للمتكلّمين، لم ينقص حقيقة كونه متكلّماً؛ لأنّ المتكلّم من فَعَل الكلام، و قد يجوز أن يشترك في هذه الحقيقة الذوات المختلفة، وقولنا كلام مخالف لسائر الكلام يتناقض، وينفي أوّله آخره؛ لأنّ من شأن ما هو كلام أن يكون من هذه الحروف المنظومة، فإذا حقّقناه بأنّه يخالف سائر الكلام اقتضى ذلك خروجه عن هذه الأجناس، ولهذا نقول: إنّه تعالى منعمٌ مخالف للمنعمين، ولايجوز أن نقول: إنّ نعمته مخالفة للنعم.

ويلزمهم على هذه الشبهة أن يقولوا: إنّه جسمٌ وإن خالف سائر الأجسام، كما قالوا في متكلّم وغيره.

وأيضاً: فلو كان له تعالى كلام قديم، لوجب أن يكون مِثْلاً له ومستحقّاً لسائر ما يستحقّه تعالى من الصفات النفسية، على ما دللنا عليه من قَبلُ في باب الكلام في الصفات، وهذه الطريقة تدلّ على نفي قِدم كلامه على كلِّ حالٍ، سواء كان مخالفاً للكلام المعقول أو مماثلاً.

---

١. في الأصل: الألوان.
٢. في الأصل: لوناً.
٣. في الأصل: الالوان.
٤. في الأصل: الالوان.
٥. في الأصل: الالوان.

وأيضاً: لو كان كلامه تعالى قديماً لكان غير آلةٍ؛ لأنّ كلّ مذكورين يُميّز كلّ واحد منهما بذكر يخصّه، فهما غيران، وهذا الحدّ ثابت بينه تعالى وبين كلامه، فيجب أن يكون غير آلة.

وقد أجمع المسلمون على كفر من أثبت غير اللّه تعالى قديماً.

وهذه الطريقة تُبطل قدم كلامه على سائر مذاهبهم المختلفة فيه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ المعتبر في الغيريّة بالقدر الذي ذكرتموه.

قلنا: الدليل على ذلك أنّ المعنى الذي ذكرناه يتّبعه الوصف بالغيرية، وعند انتفائه ينتفي استحقاق الوصف بها. ألاترى أنّ الشيئين متى دخلا تحت ذِكْر واحد لم يوصفا بالتغاير، كيَد الإنسان إذا أُضيف إليه، والواحد من العشرة، و وُصِفا بالبعضية لما عمّهما وإيّاه الذكر؛ لأنّ فائدة البعضية في الشيئين شمول الذكر لهما، ويوصف زيد بأنّه غير عمرو، والسّواد بأنّه غير البياض، من حيث لم يشملهما الذكر وأفرد كلّ واحد منهما بما يخصّه من ذكره، ولهذا اختلف الحال في الشيء الواحد، فوُصِف تارةً بالغيرية، ونُفيت عنه أخرى بحسب إضافاته وما يجري من ذكره، فيقال في الواحد: إنّه بعضٌ لغيره وليس بغير لها، فإذا أضيف إلى التسعة، قيل إنّها غيرها من حيث أفرد بذكر لايشمله مع التسعة، وكذلك يقال في يد الإنسان: أنّها غير رجله وكلّ عضو يشار إليه من أعضائه، ولا يقال: أنّها غير الإنسان.

وليس لأحدٍ أن يدّعي: إنّ القديم تعالى وكلامه يشملهما ذكرٌ واحد، فإنّ قولنا: «اللّه» يقع عليه وعلى كلامه، كما قلناه في العشرة وغيرها.

وذلك أنّ قولنا «اللّه» و«إله» يفيد من تجوز[1] له العبادة، وليس من أسماء الجمل التي يشمله وغيره، ولو كان من أسماء الجمل حتّى يكون متناولاً له ولكلامه، لوجب ألّا يجريه عليه إلّا من عرف أنّ له كلاماً، أو اعتقد ذلك، فكان يجب ألّا يجري أهل التوحيد النافين لكلامه فيما لم يزل، أنّه إله فيما لم يزل في كلّ حال.

وكذلك أهل اللغة الذي لا يخطر ببالهم كلامه في إثباتٍ ولا نفي. ألاترى أنّ من يعتقد في الذات أنّ العبادة يحقّ لها ويليق بها، لم يجز عليها الوصف بالإلهية؛ لأنّ الأوصاف

---

١. في الأصل: نحو.

تتّبع الاعتقادات على ما بُيّن في غير محلّ.

وبهذا بعينه يُعلم أنّ تسميتنا له تعالى بأسمائه وصفاته، كقولنا: إله وعالم وقادر و حيّ، لايدخل فيه العلم والقدرة والحياة، لو كان هناك معانٍ على ما يدّعي المخالفون.

على أنّه لاخلاف بين المسلمين في تكفير من قال: إنّ اللّه تعالى كلام وعلم وقدرة.

وليس لهم أن يدّعوا: دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالإلهية، من حيث كان الإله لابدّ أن يكون كذلك، لأمر يرجع إلى كونه إلهاً، لأنّ هذا.

أوّلاً: باطلٌ من حيث لا تعلّق للإلهية بكونه متكلّماً وبكلامه، ولا يقتضي إثبات علم وقدرة وحياة، وإنّما يقتضي إثبات كونه عالماً، قادراً، حيّاً.

ثمّ لوكان الأمر في ذلك على ما ادّعوه، لم يجب أن يدخل تحت الحدّ والصفة، ما لولاه لم يستحقّ تلك الصفة، كما لايدخل تحت قولنا: «متحرّك» الحركة.

على أنّه يلزم أن يقولوا على هذا، أنّ الكلام غير ذاته؛ لأنّ قولنا: «ذات» لايقتضي ما لايتمّ إلّا بالكلام.

وقد قال أبو هاشم: إنّ كلّ مختلفين فلابدّ من أن يكونا غيرين؛ لأنّ الاختلاف يأتي على معنى الغيرية ويزيد عليها، وهذا يقتضي كون كلامه تعالى غير آلة، ولايلزم على هذه الطريقة أن تكون يد الإنسان غير آلة، من حيث تخالفه في الحكم؛ لاستحالة أن تكون اليد قادرة عالمة، وصحّة ذلك على جملة الإنسان، وذلك أنّ الذي راعاه الاختلاف في الذاتية لا في الأحكام، واليد لاتخالف الجملة على الحقيقة وفي نفسها.

وليس لهم أن يمتنعوا من وصفه بالغيرية؛ لأدّعائهم أنّ حدّ الغير هما اللّذان يجوز، أو كان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، أمّا في[1] المكان أو الزمان أو على وجهٍ من الوجوه.

وذلك أنّ هذا /١١٦/ ينتقض بيد الإنسان؛ لأنّ كلّ واحد يعلم جواز وجود الإنسان مع عدمها، وقد كان ذلك جائزاً، ومع هذا فلايوصف بأنّها غيره.

وبعد، فإنّ جواز وجود أحدهما مع عدم صاحبه إنّما يقتضي تغايرهما، من حيث كان حكم أحدهما يفارق حكم الآخر، وعلى هذا لايجب إذا اختصّ أحدهما بصفةٍ تستحيل

١. في الأصل: من.

على الآخر ـ إذا اختصّ بأن صحّ عليه ما لايصحّ على الآخر من الأحكام والصفات ـ أن يكونا متغايرين على وجه، وهو أظهر وآكد؛ لأنّ جواز اختصاص أحدهما بما ليس للآخر إذا اقتضى التغاير، فوجوب ذلك أولى بأن يقتضيه.

وممّا قيل: في فساد هذه الطريقة لهم، أنّ العلم بتغاير الشيئين ضروريّ، والعلم بجواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لايكون إلّا مكتسباً، فكيف يكون هذا الحدّ صحيحاً؟

على أنّ معقولهم في صحّة هذا الحدّ إذا كان على الشاهد، فلابدّ من صحّة عدم كلّ واحدٍ منهما بدلاً من وجوده، وهذا إذا جعلناه حدّاً أو وصفاً لازماً، يقتضي أن لا يكون للقديم تعالى غير الكلّ ذات من المُحْدَثات، وإذا جاز الخروج عن قضية الشاهد فيما ذكرناه، جاز الخروج عنها فيما ذكروه.

وليس لأحدٍ أن يمتنع من وصف كلامه تعالى بأنّه غيره، من حيث أنّ الغيرين لايكونان كذلك إلّا بغيرية.

وذلك أنّ كون الشيء غيراً يرجع عند التحقيق إلى النفي، وما يكون نفياً لايستحقّ العلّة ولا للنفس.

وبعدُ، فيستحيل خروج الشيء من غير أن يكون غير الغير، وهذه أمارة الاستغناء عن المعنى. ألاترى أنّ السواد يستحيل خروجه عن كونه غيراً للحموضة، كما يستحيل خروجه عن كونه سواداً، وكما لايجوز أن يكون سواداً لمعنى، كذلك لا يجوز أن يكون غير المعنى.

على أنّ المعنى الذي هو الغيرية مغاير لغيره أيضاً، وهذا يقتضي إثبات ما لانهاية له من المعاني.

وبعدُ، فما المانع من أن يكون كلامه غيراً له تعالى، لغيريةٍ تقوم بالكلام، كما قالوا ذلك في سائر الحوادث المغايرة، أو يقوم بذات القديم على أصولهم، كقيام صفاته.

وكلّ هذا واضحٌ لمن تدبّره.

* * *

فصلٌ

في ذكر شُبههم في قِدَم كلامه تعالى، وأنّه متكلّمٌ فيما لم يزل

ممّا تعلّقوا به أنّ الحي إذا لم يكن به آفة ـ كخَرَس وما أشبهه وإلّا كان ساكتاً ـ فيجب

أن يكون متكلّماً، كما يجب في الحيّ الذي لا آفة به أن يكون رائياً للمرئيّات الموجودة.

قالوا: والخرس أو السكوت لا يجوزان عليه، فيجب أن يكون متكلّماً فيما لم يزل.

و ربّما قوّوا ذلك بأن يقولوا: إنّا نثبت كونه عالماً بنفي أضداد العلم، فكذلك يجب أن يثبت كونه متكلّماً بنفي أضداد الكلام.

وممّا تعلّقوا أيضاً به أن قالوا: إذا ثبت أنّه متكلّم بكلامٍ، لم يخلُ كلامه من أن يكون قديماً أو محدثاً:

فإن كان محدثاً، لم يخلُ من أن يكون موجوداً في غير محلّ، أو فيه تعالى، أو في محلٍّ منفصل.

و وجوده وهو لا يقوم بنفسه في غير محلٍّ مستحيلٌ؛ وقيام الحوادث بذاته تعالى في الاستحالة كذلك.

و [كذلك] وجوده في محلّ يقتضي أن يشتقّ للمحلّ منه إسمٌ، فيقال: متكلّم وآمر وناه.

و ربّما قالوا: كان يجب أن يسبق للمحلّ، أو لما ذلك المحل بعضه من بعض أوصاف الكلام وصفاً.

وممّا تعلّقوا به: على ظهور ركاكته، أنّ القرآن لو كان مُحْدَثاً مخلوقاً وفيه: ﴿بِسْمِ[1] اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ﴾ لوجب أن يكون تعالى مُحْدَثاً مخلوقاً؛ لأنّ الاسم هو المسمّى.

وممّا تعلّقوا به: قوله تعالى: ﴿إنّما أمْرُهُ إذا أرَادَ شَيْئاً أن يَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾[2]، و﴿إنَّما قَوْلُنا لِشَيءٍ إذا أرَدْناهُ أَنْ نَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾[3].

قالوا: فلو كان القرآن مُحْدَثاً، لكان لفظة «كن» مُحْدَثة، وكونه كذلك يقتضي على ما خُبِّر أن يحدثهما بلفظة «كن» أُخرى، ويؤدّي إلى ما لا نهاية له من الألفاظ، ولا يُنجّىٰ من ذلك في هذه اللفظة بل يجب[4] في ما عداها من ألفاظ القرآن؛ لأنّ التفرقة بين الأمرين غير ممكنة.

وممّا تعلّقوا به: قوله تعالى: ﴿ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ﴾[5]، ففصل بين الخلق والأمر، ولو كان الأمر مخلوقاً لم يصحّ هذا الفصل والتمييز، وكذلك قوله: ﴿الرَّحمٰنُ عَلَّمَ القُرآن خَلَقَ

---

١. في الأصل: ـ بسم. ٢. سورة يس: ٨٢. ٣. سورة النحل: ٤٠.
٤. في الأصل: وجب. ٥. سورة الأعراف: ٥٤.

الإنسان﴾[1]، ففصّل بينهما، [و هو] إنّما يقتضي أنّ القرآن غير مخلوق.

وممّا تعلّقوا به: أن قالوا: قد علمنا أنّ كون المتكلّم متكلّماً يختصّ الحيّ، فجرى مجرى كون القادر قادراً و العالم عالماً، وقد علمنا أنّ كلّ ما يختصّ الحيّ من الصفات على ضربين:

فضربٌ: يقتضي النقص، فلايوصف به القديم تعالى في كلّ حال.

والضرب الآخر: لايقتضي النقص، فهو تعالى موصوفٌ به لم يزل، فيجب على هذا أن يكون متكلّماً لم يزل، كما كان عالماً قادراً لم يزل.

الكلام على ذلك يقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: القدر الذي اعتمدتموه ينتقض بالصائح والصارخ؛ لأنّه قد خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة والسكوت، ويجب أن يكون متكلّماً.

وينتقض أيضاً: بمن ابتدأت القدرة فيه؛ لأنّه في تلك الحال غير ساكت ولاأخرس ولامتكلّم، ومتى لم يذكروا في استدلالهم الآية، واقتصروا على أنّ الحيّ متى لم يكن أخرساً ولا ساكتاً وجب أن يكون متكلّماً، فربّما أوردوه على هذا الوجه أنّهم على ذلك الطفل، ولزم العاجز الذي قد شمل العجز جميع جوارحه؛ لأنّ هذا لايوصف بالخرس، من حيثُ كان الوصف بالخرس إنّما يجرونه على من اختصّ لسانه بالعجز دون سائر جوارحه، كما أنّ المفتصد هو من اختصّ موضعٍ من عروقه بالقطع مع سلامة باقيها، ومن كان القطع شاملاً لجميع عروقه لايوصف بذلك.

والأظهر أنّ الأخرس هو من لحق لسانه فساد وآفة، مع وجود القدرة فيها، ويُلْحَق من حلّ لسانه العجز بذلك لاشتراكهما في تعذّر الكلام عليهما.

فإن قالوا: أمّا الصّراخ والصّياح فلايجوزان عليه تعالى، و نحن نشرطها كما شرطنا الآفة والسكوت، وأمّا ابتداء حال القدرة فنحن نخالفكم فيه؛ لأنّ القدرة عندنا مع الفعل.

قلنا: ما استبان زيادة في استدلالكم فهو دالٌّ على الإخلال، وهو الذي قصدناه، وخلافكم في أنّ القدرة مع الفعل لايُغني شيئاً؛ لأنّ الخلاف منّا ومنكم يقتضي أنّه حاصل[2] غير مسلّم ولا ممهّد بيننا وبينكم، وأنتم أوردتم الاستدلال إيراد من لاخلاف

١. سورة الرحمن: ٣ ـ ١.

٢. في الأصل: اصل.

عليه في شروطه وأصوله، وأحترزتم بالعبارات من القدوح والنقوض[1]، وإذا خالفناكم في هذا الموضع وقف استدلالكم!.

على أنّا نستدلّ على القدم والقدرة للفعل فيما يأتي من الكتاب بإذن اللّه، فيصحّ ما قدّمناه[2] به.

وليس لكم أن تقولوا: إنّ الاعتراض بابتداء حال القدرة لايلزمنا؛ لأنّ المتكلّم لم يكن متكلّماً من حيث فعل الكلام.

وذلك أنّ الخلاف في هذا الأصل منّا لهم يقتضي وقوف استدلالهم، ومنعه عن الاستمرار على ما قدّمناه، وإن كنّا قد دللنا فيما مضى على أنّ المتكلّم هو من فَعَل الكلام بما لا شبهة فيه.

فإن قالوا: نحن نشترط في ابتداء الاستدلال أن يكون الحيّ ممّن يصحّ كونه متكلّماً، ثمّ نقول: /١١٧/ إذا لم يكن مؤوفاً ولا ساكتاً ولا أخرس، وجب كونه متكلّماً.

قلنا: إذا شرطتم ذلك، فنحن نخالفكم في ثبوت شرطكم في القديم تعالى فيما لم يزل، ونقول: إنّه في تلك الأحوال لايصحّ كونه متكلّماً، فدلّوا على صحّة ما ادّعيتموه، وإلّا بطل دليلكم.

فإن قالوا: لو استحال كونه متكلّماً، لم يزل استحال ذلك الآن، ككونه متحرّكاً وساكناً.

قيل لهم: وهذا أيضاً دعوى منكم، ولم إذا استحال فيما لم يزل استحال الآن؟

فأمّا كونه متحرّكاً فلم يستحلّ الآن؛ لاستحالته فيما لم يزل، بل هو مستحيلٌ في نفسه من غير اعتبار وقت.

على أنّ هذا الاعتلال ينتقض بكونه مُحسناً ومنعماً و رازقاً؛ لأنّه يستحيل فيما لم يزل ولايستحيل الآن، ولايصحّ حمله على استحالة الحركة عليه تعالى.

فإن قالوا: نحن نكتفي في إيجاب كونه متكلّماً، من حيث انتفاء الخرس والسكوت، بصحّة كونه متكلّماً في الجملة.

قلنا: هذا غير كافٍ؛ لأنّه يوجب كون الميّت متكلّماً إذا انتفى عنه الخرس والسكوت؛ لأنّه ممّن يصحّ كونه على حال من الأحوال متكلّماً.

---

١. في الأصل: المنقوص.
٢. في الأصل: «قدمنا» أو «بينا».

فإن قالوا: الميّت لأمر يرجع إليه في الحال، لايصحّ كونه متكلّماً فيها لأمر يرجع إليه وبين أن يكون كذلك لايرجع إلى تلك الحال، ولم إذا انتفى الخرس والسكوت في أحد الموضعين وجب إثبات الكلام ولم يجب في الموضع الآخر، وهما مشتركان في أنّ الحال لايصحّ وجود الكلام منه فيها؟

على أنّهم متى اقتصروا على أن يقولوا: كلّ من صحّ أن يكون متكلّماً في حالٍ من الأحوال، وعلى وجهٍ من الوجوه متى انتفى الخرس والسكوت عنه وجب كونه متكلّماً في الحال، لم يجدوا له أصلاً يرجعون إليه؛ لأنّ الشاهد إنّما يقضي بذلك إذا قضى به فيمن يصحّ في الحال أن يكون متكلّماً.

على أنّا إذا سلّمنا لهم صحّة كونه تعالى متكلّماً فيما لم يزل، على ظهور فساده، لم‌يجب ما ادّعوه من أن ينفي الخرس أو السكوت عنه في تلك الأحوال، [و] يجب أن يكون متكلّماً قياساً على أحدنا؛ لأنّ المراعي في هذه الأُمور اعتبار العلل والأسباب.

وإذا بيّنّا أنّه ما له وجب ذلك في أحدنا لا يتأتّىٰ فيه تعالى، سقطت شبهتهم من أصلها، والوجه في ذلك ظاهر؛ لأنّ أحدنا إنّما يتكلّم بآلة مخصوصة، فأمّا أن يكون مؤوفة أو سليمة، والآفة امّا أن تكون خرساً أو طفولية، وإذا كانت سليمة فلابدّ من أن يكون فاعلاً بها الكلام وأسبابه، أو عادلاً عن ذلك بأن سكّنها أو حرّكها في الصياح الذي ليس بكلام أو ما أشبهه، فصارت هذه القسمة إنّما يتعاقب على الآلة، ويجب ألّا ينفك أحدنا منها لأمر يرجع إلى كونه متكلّماً بآلة يستعملها في الكلام وأسبابه، والقديم تعالى لايتكلّم بآلة، فلايصحّ دخول هذه القسمة فيه، وإذا لم‌يدخل فيه لم يجب بنفي الخرس أو السكوت عنه إثبات الكلام له.

ويقال لهم: خبّرونا عمّا نفيتموه عن القديم تعالى فيما لم‌يزل من الخرس أو السكوت، وتوصّلتم بانتفائها عنه إلى كونه متكلّماً فيما لم‌يزل، إنّما هذان المعقولان المتعلّقان بالجارحة التي يستعمل في الكلام في الشاهد؟

فإن قالوا بذلك، قيل لهم: وكيف يدلّ انتفاء هذين على إثبات الكلام المخالف لأجناس الأصوات عندكم، ومن شأن انتفاء هذين الراجعين إلى الجارحة أن يدلّ على إثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت، فلابدّ من أن يدّعوا أنّ الخرس والسكوت مخالفان

لهذين المعقولين المتعلّقين بالجارحة، فحينئذٍ يقال لهم: ومن أين لكم انتفائهما عنه تعالى فيما لم يزل، وإلّا كان عليهما أو على أحدهما، و إلّا اجتمعا مع كونه متكلّماً؛ لأنّهم لاطريق لهم إلى إثباتهما ضدّين للكلام، كما يثبت مضادّة الخرس المعقول للكلام المعقول!

فإن قالوا: لو كان عليهما لكان على صفة نقصٍ.

قلنا: ما أنكرتم أنّ النقص إنّما يتعلّق بالخرس والسكوت المتعاقبين على اللسان، من حيث كان دلالة على الحدث والحاجة و نفي القدم، فأمّا ما يخالف ذلك و بيانه فمن أين أنّه نقصٌ؟

فإن قالوا: ثبوت كونه متكلّماً الآن، يدلّ على أنّه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت والأخرس؛ لأنّه لو كان كذلك لكان ما أوجب كونه أخرس أو ساكتاً، قديماً لوجوده مع ما لم يزل، والقديم يستحيل بطلانه.

قلنا: أليس قد ألزمناكم صحّة اجتماع الخرس والسكوت مع الكلام، إذا أبيتم ذلك كلّه مخالفاً للمعقول، فكيف يلزم على هذا الوجه عدم القديم، وذلك إنّما يلزم لو كان السكوت أو الخرس لايصحّ اجتماعه مع الكلام، وقد بيّنّا أنّ ذلك ممّا لا سبيل لكم إليه على مذاهبكم الفاسدة.

ثمّ مِن أين لكم أنّه الآن متكلّم، وأنّ له كلاماً، مع قولكم إنّ الكلام يخالف الأصوات المعقولة، والذي ثبت له وعقلناه من الكلام هو هذا المسموع المُدْرَك، وما هو بخلاف ذلك ممّا يدّعونه لم يثبت ولا كلام عليه.

ثمّ لو سلمنا أنّه الآن متكلّم بما تدّعونه من الكلام، لم يوجب ذلك ما ظننتموه؛ لأنّ القديم يلزمكم ـ على أصولكم الفاسدة ـ أن يكون ممّا يجوز العدم والبطلان عليه؛ لأنّ الأجناس كلّها عندكم على ما هي عليه لأنفسها، كالسواد والجوهر، ويخرج في العدم عندكم من الصفات التي يستحقّها لنفوسها.

وبعدُ[1]، فإنّكم تُفسّرون الصفة النفسيّة بأنّها المستحقّة لا لعلّة، لا يمتنع أن يخرج الموصوف عنه، وإنّما يحيل خروج الموصوف عن النفسية مَن جعل فائدتها التمييز له

---

١. في الأصل: بعدكم.

والتخصيص.

ويقال لهم: قد بنيتم شُبهتكم هذه على أنّ الخرس والسكوت يضادّان الكلام، وذلك فاسد، وعلى أنّ الحي لايخلو من أحد ما يتضادّ عليه، ولهذا حملتموه على العلم، وذلك أيضاً فاسد.

والذي يبيّن أنّ الخرس والسكوت لايضادّان الكلام، أنّهما لو ضادّاه لما صحّ أن يجتمع كلّ واحد منهما معه، وقد علمنا صحّة ذلك، بأن يفعل اللّه تعالى في لسان الساكت أو الأخرس كلاماً.

وبعدُ، فإنّ السكوت والخرس مختلفان، ولا يجوز أن يضادّهما الكلام؛ لأنّ من شأن الشيء الواحد ألّا ينتفي بمختلفين غير ضدّين.

وأيضاً: فمن حقّ كلّ شيء ضادّ شيئاً مُدْرَكاً ـ وكانا يخصّان المحلّ، ويصيران كالهيئة له ـ أن يكون أحدهما متى أدرك /١١٨/ بحاسّة وجب إدراك الآخر بها، وقد علمنا أنّ الخرس والسكوت لا يُدركان جملةً، فضلاً عن أن يختصّ إدراكهما بالأدلّة التي يُدرَك بها الإدراك.

وليس لهم أن يقولوا: لو لم يضادّ الكلام، لصحّ أن يجتمع أو مع أحدهما.

وذلك أنّا قد بيّنّا صحّة اجتماعه معهما إذا كان من فعل اللّه تعالى، ويجوز أيضاً في أحدنا أن يكون متكلّماً بما يفعله في الصدىٰ، متولّداً في حالٍ هو فيها ساكت، وكافٍ عن تحريك لسانه في أسباب الكلام.

وكذلك لو خُلقت له آلتان للكلام، لم يمتنع أن يلحق إحداهما آفةً ويتكلّم بالأُخرى؛ لأنّ ذلك هو معنى الخرس، وإن جاز ألّا يُطلق الاسم، كما أنّ ما يوجد في العين العوراء من الفساد معنى العمى، وإن كان لايسمّى بذلك إلّا حصوله في العينين معاً.

وبعُد، فليس كلّ شيء امتنع اجتماعه مع غيره فللتضادّ؛ لأنّ السوادين المختصّين بمحلين يمتنع اجتماعهما في المحلّ الواحد لا للتضادّ، وكذلك حياة زيد وعمرو وقدرتاهما، وكذلك الصورتان المختصّان بوقتين، يمتنع اجتماعهما في الوقت الواحد لاللتضادّ.

والوجه في امتناع اجتماع الكلام من فعلنا مع الخرس أو السكوت بيّنٌ، وهو غير

التضادّ؛ لأنّ أحدنا لا يفعل الكلام إلّا بآلةٍ، فإذا كان فيها آفة وفساد تعذّر عليه فعل الكلام بها، والسكوت إذا كان معناه العدول عن استعمال جارحة الكلام في أسبابه، لم يصحّ فيمن يتكلّم بآلة أن يكون متكلّماً في حالٍ هو فيها ساكت.

فأمّا الكلام في أنّ الحيّ قد يخلو ممّا يتضادّ عليه، إذا سلّمنا أنّ بين الكلام وبين الخرس و السكوت تضاداً، فبيّنٌ أيضاً؛ لأنّ أحدنا ليس بجاهل ولا ساه عمّا لا يتناهى من المعلومات، ومع ذلك فليس هو عالماً بهما، وكثير من الأُمور لا يخطر ببالنا فيخلو فيها من الاعتقادات كلّها مع تضادّها، وكثيرٌ أيضاً ممّا يخطر ببالنا قد يخلو من مثل ذلك فيه، كعدد القطر والرمل وما أشبههما.[١]

ثمّ ما يلزم مَن اعتمد هذه الشبهة من المعارضات التي لا انفصال له منها ظاهر:

فمنها: إنّ أحدنا متى انتفى عنه الخرس أو السكوت، إنّما يجب أن يكون متكلّماً بآلةٍ مخصوصة من لسان و فم. ألا ترى أنّ من لم يكن في الشاهد متكلّماً بآلةٍ من فمٍ ولسان، فلابدّ من أنّ الفاعل منه دون المحلّ والجملة؛ لأنّه ليس خلاف ما يضاف إلى الفاعل لما يضاف إلى محلّ أو جملةٍ، بأكثر من خلاف ما يضاف إلى الجملة لما يضاف إلى المحلّ، وهذا كلّه يبني من أنّ اشتقاق القوم لم يجيء على منهاج واحد.

على أنّ أهل اللغة قد سمّوا اللسان مقولاً بلا شبهة، فليس يخلو هذا الاسم من أن يكون جرى عليه من حيث كان محلّاً للقول، أو من حيث كان آلة يستعمل في القول.

فإن كان الأوّل، فذلك يقتضي وجود اشتقاق المحلّ من القول الحالّ فيه، بخلاف ما ظنّوه من اللفظ المضاف إلى الفاعل؛ لأنّ المشتقّ للفاعل من القول قائل.

وليس لهم أن يقولوا: مقول مأخوذ من لفظ «القول» لا من لفظ الكلام، ونحن إنّما أوجبنا الاشتقاق من صفة الكلام؛ لأنّها أخصّ الأوصاف.

وذلك أنّ القول من صفات الكلام، وإذا اشتقّوا للمحلّ منه، فقد اشتقّوا له من بعض صفات الكلام؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه ليس من عادتهم أن يشتقّوا المحلّ من جميع الأوصاف.

وكما أنّ القول ليس بأخصّ أوصاف قولنا[٢] وياء ونون وما أشبه الكلام، وكذلك قولنا: كلامٌ ليس من الصفات الخاصّة، بل أخصّ أوصافه قولنا: راء[٣] وياء ونون وما أشبه ذلك، كدخول المختلف فيه تحت قولنا: «كلام»، كدخوله تحت «القول»، وإن كانوا إنّما سمّوا

---

١. في الأصل: أشبهها.
٢ و ٣. في الأصل: راى.

اللسان مقولاً، من حيث استعمل في القول، فما رأيناهم اشتقوا لكلّ آلة استعملت في أمر من الأُمور أسماء من ذلك الأمر. ألاترى أنّهم لم يفعلوا ذلك في آلات الكتابة والتـجارة والضرب، وكثير ممّا لم نذكره.

وإذا جاز أن يختلف مذهبهم في هذا الباب، فيشتقّوا لبعض الآلات ممّا استعملت فيه دون بعض، فألّا جاز أن يشتقّوا لبعض المحالّ مما وجد فيه دون بعض، وهذا ممّا لا فصل فيه؟

ثمّ يقال لهم: كيف يجوز أن يكون قولهم: «متكلّمٌ» من الأوصاف المشتقّة لمحلّ الكلام، وهذا الوصف بعينه هو الذي اشتقّوه لفاعل الكلام، ولم نجدهم في موضع من المواضـع جعلوا الوصف المشتقّ للفاعل والمحلّ واحداً!

فإن قالوا: إنّما جاز ذلك؛ لأنّ محلّ الكلام هو الذي يُنسب إليه الكـلام عـلى سـبيل الفعلية.

قلنا: هذا باطلٌ؛ لأنّ اللّه تعالى لو فعل كلاماً ما عـندكم فـي بـعض المـحالّ، لكـان الموصوف بأنّه متكلّم على مذاهبكم هو المحلّ، وإن كان الفاعل له هو اللّه تعالى.

ثمّ محلّ الحركة من أحدنا عندكم هو الفاعل للحركة أو المكـتسب لهـا، ومـع هـذا فلم يصفه أهل اللغة من حلول الحركة فيه بالوصف الذي يصفون به الفاعل؛ لأنّهم قالوا: متحرّك للمحلّ ومحرّك للفاعل.

ثمّ يقال له: أليس كلام أحدنا يوجد في المحالّ، ولا يشتقّون للمحلّ منه متكلّم؛ لأنّه[١] من فاحش الخطأ والهفوات، أو الصدى بأنّه متكلّم وآمر و ناه، ومن نسب ذلك إلى أهل اللغة، كمن نسب إليهم تسمية الإنسان بالبهيمة والبهيمة بالإنسان، وإنّما جاز ألّا يَـصفوا محلّ كلام أحدنا بأنّه متكلّم، جاز ذلك في محلّ كلامه تعالى وسقطت شبهتهم.

فإن قالوا: كلامنا هو الموجود في النفس، لا المسموع الذي هو من قبيل الصوت.

قلنا: وإن كان كذلك، أليس لابدّ له من محلّ في نواحي القلب، ومحلّه لا يوصف بأنّه متكلّم؛ لأنّ فساد ذلك في اللغة وعرفها، كفساد وصفّ اللسان بأنّه متكلّم!

فإن قـالوا: هم وإن لم يَصفوا المحلّ بأنّه متكلّم، فقد وصفوا ما ذلك المحلّ بعضه من

---

١. في الأصل: لان.

جملة الحيّ بأنّها متكلّمة بذلك الكلام، وهذا لايتأتّى في الكلام الذي يفعله اللّه تعالى؟

قلنا: هذا أوّلاً يبطل قولكم لابدّ من اشتقاق المحلّ.

ثمّ أنهّم إنّما وصفوا من ذلك المحلّ بعضه بأنّه متكلّمٌ، من حيثُ فَعَله و وقع بحسب قصوده وأحواله، كما وصفوا بأنّه متحرّكٌ[1] إذا وقعت الحركة في بعضه مطابقة لأحواله، وهذا يقتضي أنّ الموصوف بأنّه متكلّم فاعل للحركة، ويقتضي أنّ كلام اللّه تعالى إذا وُجد في بعض المحالّ فهو تعالى المتكلّم به، كما أنّ الحركة التي نفعلها في بعض الذوات هو الموصوف بأنّه المحرّك بها.

وممّا قيل على هذه الطريقة: إنّ السبب في أنّ العرب لم يشتقّوا المحلّ ممّا يحلّه إذا كان المحلّ......[2] مُدْرَكاً عند إدراك الحالّ فيه، ولما كان الصوت يُدرك بالسمع من غير إدراك محلّه، ويعلم من إدراك محلّه، ويُعلم من غير إدراك محلّه، ويُعلم من غير أن يشعر بمحلّه، جرى مجرى الرائحة التي تدرك من غير تميّز محلّها، وفارق الألوان التي تدرك محالّها بإدراكها، فلهذا لم يشتقّوا المحلّ الرائحة واشتقّوا المحلّ السواد.

ويمكن أن يقولوا: على هذا إنّهم قد اشتقّوا لمحلّ الرائحة مريح، وهذا الوصف وإن وصف به مُدْرِك الرائحة و واجدها؛ لأنّهم يقولون: أراح و راح إذا وجد الريح، فقد وصفوا أيضاً محلّ الرائحة بذلك، فقالوا: أراح الشيء /١١٩/إذا نَتِنَ، و أروح أيضاً على الأصل، إلّا أنّ الكلام لازمٌ لهم على محال؛ لأنّهم لم يشتقّوا لمحلّ الرائحة الطيّبة وصفاتها؛ لأنّهم لايقولون أراح الشيء فهو مريح إلّا في محلّ الرائحة المكروهة، وكذلك أيضاً لم يشتقّوا لمحلّ الرائحة في الأصل وصفاً؛ لأنّهم لايكادون يقولون: أراح الشيء، إلّا فيما تغيّرت حاله إلى ذلك بعد أن لم يكن عليه.

وممّا نوقضوا به على هذه الطريقة أن قيل لهم: ما وجدناهم اشتقّوا لمحلّ النعمة والتفضّل والإحسان واللطف وصفاً، وكذلك محلّ الصوت ومحلّ الكتابة، وإذا جاز ذلك فيما ذكرناه، جاز في محلّ الكلام مثله؟

ولهم أن يقولوا: إنّ التفضّل والإحسان والنعمة واللطف، قد اشتقّوا منه للمحلّ وصفاً، وإن لم يكن ذلك الوصف مأخوذاً من هذه الألفاظ. ألا ترى أنّ النعمة أو اللطف إذا كان

---

١. في الأصل: محرك. ٢. كلمة غير مقروئة في الأصل.

حركة وسكوناً أو لذّة أو ألماً، فقد اشتقّوا للمحلّ منه، فذلك أجمع لا يخلو من وصف مشتقّ، وليس يجب أن يشتقّ للمحلّ من كلّ أوصاف الحال ولا شيء أشرتم إليه، ألا ويُشتقّ للمحلّ من بعض أوصافه وإن لم يشتقّ من وصف آخر، والكلام لم يشتقّوا للمحلّ منه وصفاً إلّا قولهم: متكلّم، ولهم أن يقولوا في الكتابة: إنّهم وإن لم يشتقّوا للمحلّ من لفظ الكتابة، فقد اشتقّوا له من كونها اجتماعاً وبالبقاء، إلّا أنّ هذا الشعب لايمكن أن يدخل في الصوت؛ لأنّهم لم يشتقّوا للمحلّ من شيء من أحواله وصفاً، وكلّ هذا واضح.

الكلام على الشبهة الثالثة، يقال لهم: ليس اللّه تعالى على الحقيقة في القرآن، وإنّما فيه اسمه الذي يُكتب ويُقرأ ويُتجزّأ ويتبعّض، ويدخله الإعراب بالحركات، والذي يُستحقّ على تلاوته الثّواب، ويُدْرَك بالأوّل، ويُعدم في الثاني من حال وجوده، ويمنع منه الخرس والسكوت، ويدخل في مقدور العباد.

وهذه الصفات وكلّ واحدة منها لا يليق باللّه تعالى على الحقيقة، ولا يجوز عليه، وكذلك صفاته تعالى من نحو كونه قادراً عالماً حيّاً قديماً لا يليق بهذه الحروف، ولا يجوز عليها، وكيف يكون الاسم هو المسمّى، وأسمائه تعالى كثيرة مختلفة باختلاف اللغات، فكيف يكون هي ذاته، وهو واحد غير متغاير ولامختلف!

ولو صحّ في أسمائه أن تكون هي، [و]لو صحّ ذلك في أسماء غيره من المسمّيات، و لو وجب أن ننفي حدوث القرآن، من حيث اشتمل على أسماء اللّه تعالى، وهو قديم، لوجب ان ننفي قدمه ونثبت حدوثه؛ لاشتماله على أسماء الـمُحْدثات المخلوقات من السماء والأرض والخيل والبغال والحمير، وهذا أوضح فساداً من أن يطنب فيه.

الكلام على الشبهة الرابعة، يقال لهم: معنى قوله ﴿أنْ يَقولَ لَه كُنْ فَيَكُون﴾[1] أوضح من أن يخفى على من له أدنى معرفة باللّغة العربية؛ لأنّ ذلك إنّما هو كناية عن تكوينه الأشياء بغير معاناة ولاتعب، وأنّ الذي يريد أن يفعله يتعجّل ولا يتعذّر، ولهذا يقولون فيمن يتأتّىٰ مراداته من غير إبطاء: «فلانٌ يقول للشيء: كن فيكون»، وإذا أراد أحدهم أن يخبر عن دخول المشقّة عليه في الأفعال قال: «لستُ ممّن يقول للشيء: كن فيكون»، وعلى هذا يقولون: «ما كان إلّا كلا ولا حتى جرى كذا وكذا» إنّما يعنون السرعة لا غير، ويقول

١. سورة يس: ٨٢.

أحدهم: «قلتُ برأسي كذا» و«قال الفرس فركض» و«قالت السماء فهطلت» ولا قول هناك يخبرون به، وإنّما أرادوا المذهب الذي ذكرناه، وقال اللّه تعالى مُخبِراً عن السماء والأرض: ﴿قالَتا أَتينا طائعين﴾[1] وإنّما أرادوا سرعة التأتّي.

وقال أبو النجم[2]:

قد قالَتِ الأنساعُ[3] للبطنِ الحَقِ   قِدْماً، وفآضَتْ كالَفتيقِ لمُحْنِقِ[4]

ولا قول هناك يُخبر عنه، وإنّما أراد أنّ البطن[5] لحق بالظهر.

وممّا استشهد به على أنّ العرب تذكر القول ولا تريد به النطق المعقول ـ وإن كان غير مشتبه كما[6] تأوّلنا عليه الآية في معناه ـ قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني[7]   ....

وقال الآخر:

وقالت العَينانُ سَمْعاً وطاعةً   وَحُدّرتا كالدُّر لما...[8]

وليس لأحد أن يقول: هذا كلّه تجوّزٌ من القوم وتوسّع، والآية على ظاهرها؛ لأنّ القول و إن كان في لغتهم عبارة عن الكلام المعقول، فإنّهم إذا استعملوه في مثل هذا الموضع كان حقيقة في المعنى الذي ذكرناه، ولم يكن مجازاً بل خُلفاً من الكلام لو أريد به القول الذي هو الكلام. ألا ترى أنّ الأسبق إلى فهم من خاطبوه بما حكيناه عن قولهم: «فلان يقول للشيء: كن فيكون» و«قلت فدخلت» وما أشبه ذلك، ما ذكرناه من المعنى دون غيره، والأسبق إلى الفهم هو الحقيقة، وقد بيّن من سبق إلى الكلام على هذه الشبهة، أنّ الآية دالّة على حدوث الكلام من وجوه:

منها: إنّه تعالى علّق القول بالإرادة، وأدخل على كونه مريداً لفظة «إذ»، وهي

---

١. سورة فصّلت: ١١.
٢. في لسان العرب مادّة (حنق): أبوالهيثم.
٣. في الأصل: العينان.
٤. تفسير التبيان: ١ / ٤٣١، تفسير مجمع البيان ١: ٣٦٨.
راجع لسان العرب مادّة (حَنَقَ) وروايته: (قد قالت...). يصف الشاعر في هذا البيت ناقةً أنضاها السير، الأنساع جمع نِسع (بكسر النون وسكون السين) وهو السير، لحق البطن: ضمر، آض: صار و رجع، الفتيق: الجمل الفحل، المُحنِق: الضامر القليل اللحم.
٥. في الأصل: النطق.
٦. في الأصل: لما.
٧. لم نعثر علىٰ قائلة في المصادر المتاحة بأيدينا.
٨. لم نعثر علىٰ قائلة في المصادر المتاحة بأيدينا.

للاستقبال لا محالة، وإذا كانت الإرادة مستقبلة، فما علّقه بها يجب أن يكون مستقبلاً، وكلّ مستقبل مُحْدَثٍ غير قديم.

ومنها: إنّه تعالى أدخل على القول لفظة «أن» الدالّة على الاستقبال، وهذا يقتضي حدوث القول.

ومنها: إنّ لفظة «يقول» من غير دخول «أن» عليها، يقتضي على موجب اللسان الاستقبال أو الحال، وكلا الأمرين يوجب حدوث القول؛ لأنّ القديم سابق لكلّ حال.

ومنها: إنّه علّق وجود المكوّنات بوجود لفظة «كن» على وجه يقتضي نفي التراخي وثبوت التعقيب، فقال: ﴿أنْ يَقُولَ لَه كُنْ فَيَكون﴾[1] والفاء عندهم للتعقيب، وهذا يقتضي حدوث القول بحدوث ما يتعقّبه؛ ولأنّ القديم يجب أن يكون سابقاً للحوادث بما يتقدّر بقدر ما لايتناهى عن الأوقات.

وممّا قيل لهم على هذه الشبهة: إنّ الذّوات المحدَثات لو كانت موجبة عن لفظة «كن»، لوجب قِدَم جميع الحوادث؛ لأنّ الموجب إذا صحّ اجتماعه من الموجب، وُجِد معه ولميتراخى عنه، وإنّما تراخي العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، وكذلك ما يولّده الاعتماد إنّما يتراخى عنه؛ لأنّ من شرط أن يولّده في جهته وجهة[2] ما يلي المحاذاة التي هو فيها، فلا يجوز على هذا أن يولّد الكون لمحلّه في مكانه؛ لأنّه يقتضي أن يكون ولّد لا في جهته، ولايجوز أن يولّد الكون له في المكان الثاني في حال وجوده؛ لأنّه يقتضي كون الجسم في المكانين في وقت واحد.

وهذا كلّه مرتفع في إيجاب /١٢٠/ «كن» للمحدَثات، لجواز اجتماعهما مع ما يوجبه، وألزموهم حاجة القديم تعالى في الإيجاد إلى هذه اللفظة، وأن نكون نحن أيضاً فيما نوجده نحتاج إليها؛ لأنّ ما يحتاج هو تعالى إليه نحن بالحاجة إليه أولى؛ لأنّه تعالى قد يستغني من أشياء كثيرة نحتاج إليها نحن في الأفعال.

الكلام على الشبهة الخامسة يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون معنى الأمر غير ما ظننتم من الكلام المخصوص، وأن يكون فائدة الكلام له تعالى أن يخلق ويفعل ما يشاء من غير اعتراض ولا منازعة، كما يقال في أحدنا إذا كان قادراً قاهراً لايُعارَض ولا يُنازَع: «لفلان

---

١. سورة يس: ٨٢.
٢. في الأصل: جهته.

الأمر»، ولانقصد بذلك إلى أنّ له كلاماً.

وبعدُ، فقد يُفرد الشيء بالذكر عن الجملة الواقعة عليه وعلى غيره تفخيماً وتعظيماً، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَان عَدُوّاً للّه وَملائِكَتِهِ[1] وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكَال﴾[2]، فأفردهما عن الملائكة لهذا الوجه، فما المانع من أن يفرد الأمر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لعظيم شأنه وجلالة قدره؟ ويلزمهم على هذه الشبهة أنّ الإحسان ليس بعدل، وإيتاء ذيالقربى ليس من العدل والإحسان؛ لأنّه تعالى قال: ﴿إنَّ اللّه يأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإِحْسانِ وَ إِيْتاءِ ذِي ٱلْقُرْبى﴾[3] ففصّل بين الجميع.

وقد يقول أحدنا: إنّ اللّه تعالى يأمر بالقول والعمل، والإيمان قولٌ وعمل، وإن كان القول داخلاً في جملة العمل، وإنّما أفرد لبعض الأغراض، وقال اللّـه تـعالى: ﴿فَآمِـنُوا بِـاللّه وَرَسُوْلِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلأُمِّي ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّه وَكَلِماتِه﴾[4] وهذا العطف والفصل ـ على ما اعتمدوه ـ يقتضي أنّ كلام اللّٰه غير اللّه، ويوجب أن لايشتركا في القِدَم؛ لأنّه إذا جاز مع هذا العطف أن يشتركا في القدم ولايتغايرا، جاز أن يكون الخلق والأمر يشـتركان فـي الحـدوث ولايتغايران مع الفصل في اللفظ بينهما، فأمّا قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ القُرْآن خَلَقَ الإنسان﴾[5] فليس في وصف الإنسان بأنّه مخلوقٌ، نفي الخلق [عن] غيره، إلّا من جهة دليل الخطاب المعلوم فساده وضعف التعلّق به.

وبعدُ، فتعلّمه القرآن دليلٌ على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يمكن تعلّمه ولا تعليمه.

الكلام على الشبهة السادسة يقال لهم: ما تريدون بقولكم: «إنّ كون المتكلّم متكلّماً ممّا يختصّ الحيّ»، أتريدون أنّ الكلام مما يوجب له حالاً كالعلم والقدرة، أم تريدون بقولهم إنّه مضافٌ إلى الحيّ على سبيل الفعلية؟

فإن أردتم الأوّل، فذلك محالٌ؛ لأنّا قد دللنا فيما مضى على أنّ الكلام لايوجب حالاً للمتكلّم، وأنّ المتكلّم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التي تضاف إلى الفاعل.

وإن أردتم الثاني، فكيف يوصف بذلك فيما لم يزل؟

وبعدُ، فليس كلّ ما لانقص فيه، أو كان ممّا يقتضي المدح للموصوف، يصحّ أن يوصف

---

١. في الأصل: + وكتبه.
٢. سورة البقرة: ٩٨.
٣. سورة النحل: ٩٠.
۴. سورة الأعراف: ١٥٨.
٥. سورة الرحمٰن: ٣ ـ ٢.

القديم تعالى به فيما لم يزل. ألا ترى أنّ كونه محسناً ومتفضّلاً يقتضي المدح ولا نقص فيه، ولم يوصف فيما لم يزل من حيث يقتضي الفعلية؟

ثمّ يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الصفات التي تقتضي المدح ولا نقص فيها على ضربين:

فضربٌ: يوصف به فيما لم يزل، من حيث استحقّه لذاته، ككونه قادراً عالماً.

والضرب الآخر: مبنيٌّ على الفعل، فلابدّ يصحّ وصفه بذلك فيما لم يزل، ككونه محسناً منعماً متكلّماً، وهذا بيّن لمن اتّصف من نفسه.

* * *

فصلٌ

في الحكاية والمَحكيّ

اعلم أنّ أبا الهذيل[1] وأبا عليّ من بعده، كانا يذهبان إلى أنّ الحكاية هي المحكيّ، وأنّ التالي للقرآن يُسمع منه كلام اللّه على الحقيقة، وأنّ الكلام يصحّ عليه البقاء، ويجوز وجوده في الحالة الواحدة، وهذا واضح.

* * *

فصلٌ

في وصف القرآن بأنّه مخلوقٌ

اعلم أنّ الصحيح في فائدة وصف الشيء بأنّه مخلوق، أنّه حَدَثَ من فاعله مقدّراً، وهو مذهب أبي عليّ، وكان أبوهاشم يذهب إلى أنّ هذا الوصف مشتقّ من الخلق وهو التقدير، وعنده أنّ التقدير والخلق جميعاً هما الإرادة، وأنّ الخالق قد يكون خالقاً لفعل غيره، وقد يشترك الإثنيان في تقدير الشيء، فيكونان عنده خالقين له.

وكلّ هذا لايليق بالمذهب الذي قدّمناه.

وامتنع أبوهاشم من وصف المعدوم بأنّه مخلوق، وإن كان مراداً؛ لأنّه جعل الإرادة إذا تعلّقت بالموجود سمّيت خَلْقاً، وإذا تعلّقت بالمعدوم لا تستحقّ هذه التسمية، كما نقوله

---

١. هو محمّد بن الهذيل بن عبداللّه العلّاف، ولد سنة ١٣٥ ـ ١٣٥ ه بالبصرة، ثمّ هاجر إلى بغداد وانضمّ إلى مدرسة واصل بن عطاء، و ارتقى إلى أن صار من رؤوس المعتزلة وأركانها، ويعدّ رائد التأليف في علم الكلام عند المعتزلة ومنها انتشرت آرائه في كتب المتكلّمين، توفى سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ ه.

في العزم: أنّ الإرادة لاتسمّى عزماً إلّا متى كان مرادها معدوماً، ومع وجود المراد لاتسمّى بذلك.

وقد ذهب أحد شيوخ أصحاب أبي هاشم إلى أنّ الخلق التقدير، والتقدير هو الفكر والنظر في حال الأمر المقدور، و وافق أبا هاشم على أنّ المخلوق مشتقّ من الخلق.

قال: ولو عرّف الشرع لم أصف اللّه تعالى بأنّه خالق لشيء من أفعاله؛ لأنّ المعنى الذي يقتضيه اللغة في هذه اللفظة لايجوز عليه.

والذي يدلّ على صحّة المذهب الذي اخترناه: إنّا وجدنا أهل اللغة متى وجد[وا] الفعل مقدّراً، وصفوه بأنّه مخلوق، ولهذا وصفوا الإنسان والسماوات والأرض بذلك، ومتى لم‌يقع مقداراً لم يصفوه بذلك، كأفعال السّاهي والنائم، وكلّ هذا من غير أن يخطر ببال الواضعين بذلك إرادةٌ ولا فكرٌ أو لا رويّةٌ، كما أنّهم يصفون مَنْ فَعَل المحكم من الفعل بأنّه عالم، من غير أن يخطر ببالهم علمٌ به كان عالماً، وكما أنّا نمتنع من كون الوصف بأنّه عالم مشتقّاً من العلم، وإن كان العالم منّا لايكون كذلك إلّا مع وجود العلم، فكذلك يجب أن يمتنع من مثل ذلك في المخلوق، وإن كان الخالق لابدّ أن يكون قاصداً ومريداً، وبعض المريدين قد يكون مفكّراً.

واعتلّ أبو هاشم لقوله بأنّ الشاعر في قوله:

ولأنت تَغري ما خَلَقتَ، وبعـ ـض القوم يخلقُ ثُمّ لا تغري[1]

أثبته خالقاً و نفى كونه قاطعاً، فوجب أن يكون الخلق غير الغري الذي هو القطع، وأنّ الخلق هو قصده إلى القطع، فلذلك مدح في صدر البيت من يفعل ما يعزم عليه، زارياً على من يغرم ولا يفعل.

وهذا الذي احتجّ به لا حجّة فيه؛ لأنّ قولهم: «خلقت الأديم» أي خلقت تخطيطه والرسوم التي تفعل فيه، ليدلّ على ما يصنع منه من الآلات، وقد يفعل ذلك ولايكون قاطعاً له، فَخَلْق الأديم على قولنا وقوله غير قطعه وفريه، وإنّما يصحّ ذلك ما ذكره، لو لم‌يكن هناك فعلٌ واقع بحسب الحاجة الداعية سوى القطع، ثمّ نفى كونه قاطعاً مع إثباته خالقاً، فأمّا والأمر على ما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره.

---

١. تفسير التبيان ۶: ٣۶٩ و٧: ٣٥۴، وهذا البيت لزهير راجع ديوانه: ٢٩.

والذي يبيّن صحّة ما اعتمدناه أنّهم لا يُسمّون من فَكَّر في قطع الأديم وأراد قطعه، وهو غائبٌ عنه أو حاضر من غير أن يماسّه ويمدده ويرسم عليه الخطوط والرسوم خالقاً، فإذا فعل ما ذكرناهُ سُمي خالقاً. ألا ترى إلى قول الشاعر:

ولا يئطُ بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلّا جيّد الأدمِ[1]

وإنّما يأط بأيديهم إذا باشروه ومدّدوه، و رسموا عليه الرّسوم، وقوله: «خلقتُ الأديم» مجازٌ، وفيه حذفٌ والمراد خلقت تقديره /١٢١/.

وإذا صحّت الجملة التي قدّمناها، فقد كان القياس يقتضي ـ لولا ضربٌ من التعارف وسببيّته ـ أن يُسمّى القرآن، وكلّ كلام وقع مقدراً مقصوداً به إلى وجه من وجوه الحكمة، بأنّه مخلوقٌ، ولكنّهم تعارفوا لفظة «الخلق» و «الاختلاق[2]» في الكلام إذا كان كذباً مضافاً إلى غير قائله، ولهذا يقولون فيمن كذب أنّه: «خَلق، و اِخْتَلَق، وخَرق وإختَرَع وافتعل، كلّ ذلك بمعنى ذلك واحد، وفي التنزيل: ﴿وَخَرَقُوا لَهُ بَنين وبناتٍ بغَير عِلْم﴾[3]، ويقولون في القصيدة: إنّها مخلوقة متى أضيفت إلى غير قائلها، لأنّ إضافتها إلى غير قائلها كذب، وإن كانت هي في نفسها تتضمن الصدق؛ لأنّهم راعوا في هذه اللفظة ـ إذا استعملوها في الكلام ـ معنى الكذب.

وقد نصّ صاحب كتاب العين وصاحب الجمهرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة.

وقال اللّه تعالى: ﴿وَتَخْلُقُوْنَ إِفْكاً﴾[4] و﴿إِنْ هَذَا إِلّا ٱخْتِلاق﴾[5] و﴿إِنْ هـذا إِلّا خُـلُقُ ٱلأوّلين﴾[6] وهذه الجملة تمنع من إجراء لفظ «الخلق» على القرآن، لئلا يوهم أنّه كذبٌ، أو مضاف إلى غير قائله.

وممّا يوضح عن صحّة ما قلناه، إنّه لا يمكن أحد أن يحكي عن ناطقٍ باللّغة العربية في شعرٍ أو نثرٍ أنّه استعمل لفظة «مخلوق» في الكلام، إلّا على معنى الكذب أو الإضافة إلى غير قائله، وقد رُوي عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لمّا أنكر الخوارج التحكيم، أنّه قال لهم:

---

١. تفسير التبيان ٦: ٣٦٩.
٢. في الأصل: الاختلاف.
٣. سورة الأنعام: ١٠٠.
٤. سورة العنكبوت: ١٧.
٥. سورة ص: ٧.
٦. سورة الشعراء: ١٣٧.

«أَمَا واللّه مَا حَكَّمْتُ مَخْلُوْقاً، وَلكِنَّنِي حَكَّمْتُ كتابَ اللّه تعالى»[1].

وقد علمنا أنّه ـ عليه السلام ـ لم يُثبت الحدث، ولا أنّ فاعله فعله مقدراً، لكنّه منع من إطلاق هذه اللفظة عليه للمعنى الذي ذكرناه.

وقد رُوي عن جماعة من الأئمة من آل الرسول ـ عليهم السلام ـ في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه، ويمنع من إطلاق هذه الجملة في القرآن.

وهذه الأخبار و إن أمكن أن يقال في كلّ خبر منها بعينه أنّه خبرٌ واحد[2]، فلجملتها قوّة وتأثير ممّا يقتضي قوّة الظنّ، وإن لم يفضي إلى العلم واليقين؛ لجواز أن نعتمده في هذا الموضع، مضافاً إلى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذه اللفظة.

فإن قيل: فيقولون: إنّ لفظة «مخلوق» و«مختلق» ممّا وضع في الأصل لإفادة التقدير فيما ليس بكلام، وفي الكلام كونه كذباً أو ممّا وضع للتقدير في كلّ شيء، ثمّ اختصّ بالاستعمال والعرف بما ليس بكلامٍ وتغيّرت فائدته.

قلنا: كلّ واحد من الأمرين جائزٌ عندنا، وليس ندري أيّ الوجهين هو الواقع، والغرض أن يصحّ هذه اللفظة، [بأن] لا يُستعمل في الكلام مطلقاً على ما يستعمل في غيره، وأنّها في الكلام يفيد معنى مخصوصاً، وهو الذي ذكرناه، وهل الوضع إقتضى ذلك أو العرف غيره، ممّا لا يُعلم ولا يجب أن يُعلم!

***

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣/١٧.

٢. مذهب الشريف المرتضىؒ في الخبر الواحد عدم اعتباره وحجيّته، وأنّه لايمكن الاعتماد على أخبار الآحاد في إثبات متعلّقاتها، و استدلّ على ذلك في كتابه عن أصول الفقه المسمّى بـ الذريعة إلى أصول الشريعة فراجع.

باب

الكلام في المخلوق

اختلف الناس في الأفعال التي تظهر من العباد، كالقيام والقعود والتصرّف:

فقال قوم: إنّ تلك أجمع أفعال العباد، وحادثة من جهتهم، لا فاعل لها ولا مُحْدِث سواهم، وهذا قول جميع طوائف أهل العدل من المعتزلة وغيرهم.

وقال جُهَم[1] **وأصحابه**: هذه الأفعال مخلوقة للّه تعالى، وهو المتفرّد بفعلها، وإن نُسبت إلىالعباد علىسبيل المجاز، وما قولهم: «نام فلان» إلّاكقولهم: «طال وسمن».

وقال ضرار بن عمرو[2]، **وحفص القرد**[3][4] **والنجّار**[5] **ومن وافقهم**: إنّ اللّه تعالى هو الخالق لهذه الأفعال والفاعل لها، والعباد أيضاً فاعلون لها على الحقيقة دون المجاز، فكأنّهم أثبتوا فعلاً واحداً من فاعلين، وسمّوا أحدهما خالقاً والآخر مكتسباً.

وقال الأشعري[6] **متأخّراً**: إنّ اللّه تعالى هو الفاعل لهذه الأفعال التي تظهر من العباد،

---

١. هو جُهَمُ بن صفوان السمرقندي، أبومحرز، رأس الجهميّة، أظهر بدعته بترمذ، ـ من بلاد ماوراء النهر ـ وقتله سالم بن أخوز المازني بمرو في آخر مُلك بني أميّة.

٢. هو ضرار بن عمرو، من أعلام المتكلّمين، كان تلميذاً لواصل بن عطاء، ثمّ انصرف عنه وأسّس مذهباً سُمّي بالضراريّة، وكان لا يزال حيّاً سنة ١٨٠هـ.

٣. في الأصل: المفرد القرد أو الفرد، كان من المتقدّمين في علم الكلام، يُكنّىٰ أباعمرو وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع من أبي الهذيل العلّاف وكانت له مناظرات معه، يقال: إنّه كان أوّل أمره معتزلياً وقال بخلق القرآن ثمّ صار من المجبّرة. ٤. في الأصل: المفرد.

٥. هو الحسين بن محمّد النجّار من أعيان المعتزلة وأعلامهم، وإن اختلف معهم في مسائل، مات في حدود سنة ٢٣٠هـ وله أتباع يسمّون بالنجاريّة.

٦. هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن موسىٰ الأشعري، إليه تنسب الأشعريّة كان في بداية أمره معتزلياً ومشاركاً

←

والعباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنّهم مكتسبون، فإن قيل: فاعلون فعلىٰ وجه المجاز.

وحُكي عن صالح[١] فيه: مع قوله بالعدل، أنّ أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى، على معنى أنّه خَلَق أسمائها لا على أنّه أحدث ذواتها.

وهذا من صالح خلافٌ في عبارة، وغير لاحقٍ بما تقدّم، ونحن ندلّ على الصحيح ونبيّن فساد الفاسد، ونرتّبه في فصوله بمشيّة اللّه وعونه على الحقيقة.

***

فصلٌ

في الدلالة على أنّ العباد، الفاعلون لما يَظهر فيهم من التصرّف

قد دللنا في باب إثبات المُحْدَث من هذا الكتاب، أنّ وجوب وقوع تصرّفنا مع السلامة و ارتفاع الموانع، بحسب أحوالنا من قصدٍ وداعٍ وغير ذلك، ووجوب انتفائها بحسبٍ من كراهية وصارفٍ، دالّ على أنّها حادثة بنا ومن جهتنا، وأنّها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها إثباتاً ونفياً واقفاً على أحوال غيرنا، وبسطنا الكلام في هذه الطريقة ويسّرناه، و رددنا[٢] ما يحتملها من الزيادات، وأجبنا عمّا به يُعترض عليها من الشبهات، وأجبنا عن سؤال من يعترض بأن يقول:

جوّزوا أن يكون اللّه تعالى هو الذي فعل فيكم هذه الأفعال، تابعةً للقصود التي هي أيضاً من فعله، وجعل العادة مستمرّة بذلك.

فإن قلنا: إنّ هذا سؤالٌ فاسدٌ من جهة أنّه لايصحّ إلّا بعد صحّة ما يعترض به عليه، و في صحّة ذلك إبطال السؤال نفسه.

في حلقاتهم بالبصرة ثمّ اختلف معهم وانخلع عن مذهب الاعتزال وأسّس المذهب الأشعري في الأصول ويتبع مذهبه في الأصول أغلب المذاهب السنّية له تصانيف، أشهرها كتاب (مقالات الإسلاميين). مات سنة ٣٣٠هـ

١. هو صالح بن عمر الصالحي، وإليه ينسب مذهب الصالحيّة، وقد نسب إلى مذهبه أنّه جمع فيه بين القدر و الإرجاء، وأنّه كان يوافق ما ذهب إليه محمّد بن شبيب، و أبو شمر، و غيلان ومن في طبقتهم من المرجئة.

٢. في الأصل: ردنا.

ومعنى هذه الجملة، أنّه لاسبيل إلى إثبات القديم تعالى بصفاته، إلّا بعد أن نثبت تعلّق تصرّفنا به[١]، وأنّ حدوثه من جهته، وأنّه إنّما احتاج إلينا في حدوثه ليبني على ذلك حاجة كلّ مُحْدَثٍ إلى مُحْدِث، فلايصحّ ما ذكرناه أن يعترض على حاجة التصرّف في حدوثه إلينا بما يتضمّن إثبات القديم، الذي لولا علمنا بالحكم الذي هو حاجة التصرّف إلينا، وعلّته التي تقدّم بيانها لها لم يثبت القديم، ولاكان إلى إثباته بصفاته طريقٌ.

وأجبنا عن سؤال من يقول: جوّزوا أن يكون ذلك من فعل فاعل فيكم، له الصفات التي أثبتّموها بالدليل للقديم؟

فإنّ ذاك يجوز قبل القطع بجوابين:

أحدهما: إنّ معنى الفعلية لابدّ من أن يكون معقولاً قبل الإضافة إلى فاعل دون فاعل، وليس يعقل من معنى الفعل إلّا وجوب وقوعه بحسب أحوال من قيل: إنّه فعل له، وإذا كانت هذه الحقيقة حاصلة له معنىً[٢]، بطل التجويز الذي عورضنا به، واستحال أن يسنده إلى غيرنا، وينسبه[٣] إليه على جهة الفعلية التي لا معنى لها سوى ما عقلناه!

والجواب الآخر: إنّ وجوب وقوع هذه التصرّف بحسب أحوالنا، يمنع من تجويز كونه فعلاً لغيرنا فينا؛ لأنّه لو كان فعلاً لغيرنا لكان وقوعه تابعاً لأحوال ذلك الغير، فكان لايمتنع إيقاعه للفعل مع ثبوتٍ صادفنا، وألّا يوقعه مع قوّة دواعينا وبواعثنا؛ لأنّ أحوالنا ليست شروطاً في إيجاد ذلك الفعل ما يقدر عليه من أفعاله.

وإذكنّا قد بيّنّا وجوب وقوع التصرّف وبقائه بحسب أحوالنا، بطل هذا التجويز، وجرى مجرى من علّق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار، وكذلك سائر الواجبات.

طريقة أُخرى: ليس يعقل من معنى الفعلية وحقيقة الفعل، إضافة الفعل إلى الفاعل، إلّا ما عقلناه لهذا التصرّف معناً، فإثباته فعلاً لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول.

و ربّما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة أُخرى وهي أن يقال:

قد ثبت من تعلّق /١٢٢/ هذا التصرّف بنا، و وجوب حدوثه بحسب أحوالنا، ما لو كان

---

١. في الأصل: بنا. ٢. في الأصل: معنا. ٣. الكلمة في الأصل غير مقروءة.

فعلاً لنا لم نرد على ذلك، فلا يجوز تعليقه لغيرنا، ولابدّ من إثباته حادثاً بنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة الفعل غير ما ادّعيتموه من وقوعه بحسب قصد مَن قيل: إنّه فعليٌّ وأحواله، بل فائدة الفعل هي أن يصدر حدوث الذات عن حاله لذات[١] أُخرى، والفاعل هو من له حالة عنها حدث الفعل؟

قلنا: هذا الكلام متى حقّق رجع إلى معنى ما ذكرناه؛ لأنّا لا نعقل من حدوث الذات[٢] عن حالة لذات أخرى، إلّا ما ذكرناه من التعلّق المخصوص، وأنّ أحوال تلك الذات متى تكاملت وجب حدوث هذه الذات، وتبع حدوثها ما تلك الذات عليه من قصدٍ وداعٍ، ولااعتبار بتغيير العبارات في هذا الباب.

فإن قيل: أليس قدح الشيوخ قديماً الفاعل بأنّه من وُجد مقدوره، والفعل بأنّه ما وُجد بعد أن كان مقدوراً؟

قلنا: هذا أيضاً متى تؤمّل حقّ التأمّل عاد إلى ما ذكرناه، وإلّا لم يكن صحيحاً؛ لأنّا إن أردنا بقولنا: إنّ الفاعل من وُجد مقدوره، إثباته مقدوراً له على سبيل التفصيل والتمييز لم يصحّ؛ لأنّا لانعلمه قادراً عليه، ونعلمه مقدوراً له تفصيلاً إلّا بعد أن نعلمه فعلاً له.

وإن أردنا بقولنا: قادرٌ عليه ومقدور له الجملة دون التفصيل، فهو المعنى الذي أشرنا إليه، وقلنا: إنّه التعلّق الذي لابدّ من معرفته.

وإن لم يلحظ متى قلنا: مَن وُجد مقدوره وفي الفعل وُجد بعد أن كان مقدوراً[٣]، التعلّق المخصوص الذي ذكرناه، وأنّ حدوث هذا الفعل يتبع أحوال من قلنا: إنّه فاعلٌ له، لم يكن هناك معنى يُعقل ولا يفهم.

فإن قيل: كيف يصحّ أن تكون الطريقة الأُولى دلالة على موضع الخلاف كافية، وأنتم لمّا أجبتم عن الاعتراض عليه، اعتمدتم على ما هو دلالة بنفسه كافية، وهذا أنتم لمّا أجبتم عن الاعتراض يقتضي أن يكون غير دلالة في نفسها؟

قلنا: لو لم نعتمد في جواب الاعتراض إلّا على ما جعلناه بانفراه دليلاً كافياً، لوجب ما

---

١. ٢. في الأصل: الذات. ٣. في الأصل: مقدور.

ذكرت، لكنّا قد ذكرنا جواباً آخر متى اعتُمِد كفى في سقوط الشبهة، ولا يمكن أن يكون بنفسه دليلاً في المسألة، وهو اعتبار الوجوب، وأنّ التصرّف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب أحوالنا.

طريقة أُخرى: وممّا استدلّ به على ذلك، أنّا قد علمنا ضرورةً حُسنُ ذمّ المسيء على فعله وفاعل القبيح إذا تكاملت شرائطه، وحُسن شُكر المحسن على إحسانه، ومدح فاعل الواجب وما جرى مجراه، ولو لم تكن هذه الأفعال حادثة من جهتهم لما حَسُن ذلك، ألاترى أنّه لا يحسن أن يُذمّ أحداً على خلقته وأفعال غيره، ولا بمدحه على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلاً له وحادثاً من جهته.

وليس يُطعن على هذه الطريقة بما يُعزىٰ إلى أبي هاشم، مِن قدحه فيها بأنّ الذم والمدح يتبعان العلم بكون الفاعل فاعلاً[1]، فلا يجوز أن يتوصّل بالذمّ الذي هو فرع إلى العلم بأنّه فاعل وهو الأصل.

وذلك أنّ الذي نحتاج إليه في العلم بحُسن المدح والذمّ، العلمُ بتعلّق الفعل على طريق الجملة بالفاعل، وأنّه ممّا يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وأحواله، وهذا القدر لا يكفي في أنّه فاعلٌ على سبيل التفصيل، وأنّ حدوث الفعل به ومن جهته، فيجوز أن يتوصّل باستحقاق الذمّ والمدح إلى ذلك الوجه الذي قدّمناه، فيقال: لولا أنّه حادث من جهته لما استحقّ الذمّ والمدح عليه قياساً على أفعال غيره، وكيف يخفي على هذا الذي ذكرناه؟

ومعلومٌ أنّ العلم بحسن الذمّ والمدح حاصل في البداية، وهو من جملة ما يكمل به الفعل، وقبح الظلم الذي نقول: إنّ العلم به على سبيل الجملة ضروريّ لا معنى له إلّا مِن أنّ مَن تعلّق به التعلّق المخصوص، يستحقّ الذمّ به، فلو كان العلم بالذمّ والمدح يتعلّقان بأنّ الفاعل فاعلٌ على سبيل التفصيل، ومعلوم أنّ ذلك يُعلم باستدلال لم يكن ضروريّاً على ما ذكرناه.

***

---

١. في الأصل: فلاعلا.

فصلٌ

في أنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون حادثاً من وجهين، ولا من قادرين، ولا عن قدرتين

أمّا الذي يدلّ على إنّ الفعل الواحد لايحدث من وجهين، وأنّ[١] الحدوث لا يتزايد، فهو ما ذكرنا طرفاً منه في باب التوحيد ونفي الثاني، وجملته:

إنّه لو جاز أن يُجعل للقادر الواحد أو القادران للذات الواحدة صفتين في الحدوث، لم يمتنع أن تفترق هاتان الصفتان للذات وتحصل واحدة بعد الأُخرى، كما صحّ أن يجتمعا في الحال الواحدة، وهذا يؤدّي إلى صحّة إيجاد الموجود، وقد علمنا تعذّر ذلك واستحالته، وأنّ وجود الذات يحيل للقدرة عليها، كما كان عدمها محيلاً لتعلّق الإدراك بها، ولا شبهة في أنّ أحدنا يمتنع عليه إيجاد مقدور غيره.

وبعُد، فلو صحّ إيجاد الموجود، لوجب ـ إذا حمل أحدنا جسماً ثقيلاً و وجد مشقّة [في] حمله ثمّ حمله ثانياً ـ على هذا القول، بأن أوجد من جملة ما كان أوجده بعينه، أن يجد من المشقّة ما وجد في الأوّل، ومعلوم خلاف ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يجد القادر منّا الفرق بين أن يفعل في الجسم الثقيل حمله من وجهين، وبين أن يفعل ذلك من وجهٍ واحد، وكان يجب أن يصحّ من غير هذا الفاعل الذي فعله من أحد الوجهين، أن يبطل فعله في الثاني، من حيث كان باقياً، وكلّ ذلك فاسد.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ الذات لو حصلت لها في الوجود صفة بعد أُخرى، لم يخل إذا حصلت على الصفة الثانية من أن يكون لها أحكام، لم يكن من قبل، أو لا يكن كذلك، وقد علمنا أنّه لا حكم معقول يحصل عند الصفة الثانية، إلّا وهو حاصل عند الأولى، فلم يبق إلّا أنّه لا حكم للصفة الثانية، وهذا يؤدّي إلى أنّه لا فرق بين ثبوتها وانتفائها.

ويدلّ أيضاً على ذلك: [إنّه] كان لا يمتنع أن يحدث الذات على أحد الوجهين دون الآخر؛ لأنّ وجهي الحدوث في صحة انفصالهما وحصول أحدهما دون الآخر كالفعلين؛ لأنّه لو كان انفصالهما مستحيلاً، لكان لكلّ واحد من الوجهين تعلّق بالآخر يقتضي

١. في الأصل: فان.

أن لا يفارقه، وهذا يؤدّي إلى حاجة الذات في كونها على كلّ واحد من الوجهين إلى كونها على الوجه الآخر، وفساد ذلك ظاهر.

وإذا صحّ ما ذكرناه، من شأن ما يصحّ أن يحدث شيء [و] لم يحدث أن يبقى معدوماً؛ لأنّه ليس مع العدم انتفاء[١] الحدوث، وهذا ينتهي إلى أنّ المحدوث الذات الواحدة في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس يجوز أن يجعل عاقلٌ بقائها معدومة موقوفاً على أن يحدث من الوجهين معاً؛ لأنّه لا فرق بين هذا القائل وبين من جعل وجودها موقوفاً على حدوثها من الوجهين معاً.

فإن قيل: قولكم: «معدومٌ من وجه مع أنّه موجودٌ من آخر» إن أردتم /۱۲۳/ نفي الموجود من ذلك، فهو مذهب مخالفكم ممّن[٢] اختلف، وإن أردتم سواه فأوضحوا؟

قلنا: نريد بذلك أن يكون معدوماً من الوجه الذي ننفي عند[٣] الحدوث أحكام الحدوث، من التعلّق وإيجاب الحال ومراده ما يزاد وغير ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الأحكام التي ذكرتم تابعةٌ لصفة الجنس التي تفتقر إلى الوجود المطلق، ومتى حصلت[٤] الذات على إحدى صفة الوجود، فلابدّ من حصول هذه الأحكام.

وذلك أنّ صفة الجنس من شأنها أن تظهر مع وجود الذات، وتتبعها الأحكام وتنفي بعدمها، فإنّه[٥] جاز لقائل أن يقول: إنّه يكفي في ظهور صفة الجنس وأحكامها عدم ذات من وجهٍ، و إن[٦] كانت موجودة من آخر. بأن[٧] قال، ظهور صفة الجنس يكفي فيه الوجود المطلق.

ممّا يدلّ أيضاً على أنّ الذات الواحد[ة] لا تحدث على وجهين، وأنّ الحدوث لا يتزايد، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى اجتماع الضدّين؛ لأنّ السواد إذا فرضنا حدوثه في المحلّ من وجهي الحدوث، فيجب إذا وجد البياض من أحد وجهي الحدوث أن يكون ما قباله من الوجه الذي حدث عليه، ولا يكون ما قباله من الوجه الآخر، وهذا يقتضي حقيقة التضادّ.

---

١. في الأصل: الانتفاء.
٢. في الأصل: فمن.
٣. في الأصل: عنه.
۴. في الأصل: حصله.
۵. في الأصل: فان.
۶. في الأصل: فان.
٧. في الأصل: فان.

فإن قيل: التزايد يرجع إلى الأجناس وما عليه من الصفات، وإذا وجد البياض في محلّ السواد، إذاً وجب أن ينفي السوادُ التضادّ الذي بينهما، وإذا لقاها وجب خروج السواد من جميع صفات الوجود التي هي له، وإلّا أدّى إلى أن يكون موجوداً مع ضدّ الهيئة [ال] مخصوصة.

قلنا: هذا يؤدّي إلى تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة، ويكون لها صفتان، وفي الوجود إذا طرأ البياض وجب أن ينفيها من حيث كانت سواداً، وينفي معها إحدى صفتا الوجود، وينفي الذات من حيث هي حموضة، وينفي صفة الآخر في الوجود، ومعلوم فساد ذلك، فيجب فساد ما أدّى إليه.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ المقدور للواحد، لايجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، من وجهٍ واحد، فهو أيضاً تَقدّم طرفٌ منه في باب نفي الإثنين، وجملته أنّهما لو قدرا على مقدور واحد، لكان متى وجد يكون فعلاً لهما جميعاً؛ لأنّ حقيقة كونه فعلاً لا يختصّ أحدهما، إذا كان ما له يكون الفعل فعلاً لمن يضاف إليه، ليس ما كثير وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم هو مع كلّ واحدٍ من هذين[1] القادرين.

ولايمكن أن يقال: إنّه يكون فعلاً لأحدهما دون الآخر، من حيث قصدا إليه، وأراده أو علمه واعتقده، و حَصل[2] له إلى فعله داع.

وذلك لأنّ الفعل قد يكون فعلاً للقادر عليه مع انتفاء كلّ ذلك. ألا ترى أنّ الساهي والنائم يكون ما يحدث بعد أن قدرا عليه فعلاً لهما، وإن لم يكن منهما قصدٌ ولا علم ولاداع.

ولايمكن أن يقال: إنّه فعلٌ لمن صحّ أن يُذمّ أو يُمدح عليه دون الآخر.

وذلك أنّ الفعل قد يكون فعلاً، أن لايصحّ أن يُمدح أو يُذمّ عليه من النائم والسّاهي والبهيمة.

ولايصحّ أن يقال: إن [ال] فعل بمن أحدثه ويوجده منهما.

وذلك أنّ الكلام في [من] أحدثه وأوجده وفَعَله واحد، وإذ كنّا قد بيّنّا أنّه لاحقيقة

---

١. الكلمة فى الأصل غير مقروءة. ٢. في الأصل: حصول.

لقولنا فعله إلّا [ما] ذكرناه من وجوده بعد أن كان قادراً عليه ولا معقول سواه، فكذلك في أحدثه وأوجده، وقولهم: «حدث من جهته أو قِبله» إن لم يُشِر به إلى بعض ما ذكرناه، لم يكن مفهوماً سواه كذلك[1].

وإذا ثبتت هذه الجملة، وقد علمنا أنّ كلّ قادرين يصحّ أن يختلف دواعيهما، فيرد أحدهما من الأفعال ما يكون الآخر كارهاً لإيجاده، متوافر الدواعي إلى الأعراض عن فعله، وهذا لا شبهة[2] في صحّته[3] في القادرين، وإنّما يستحيل اختلاف دواعي والحال واحدة على الذات الواحدة.

وإذا ثبت ما ذكرناه لم يخل ذلك الفعل من أن يوجد أو لا أن يوجد، و في وجود إثبات الفعل لم يجب نفيٌ عنه، وإن لم يوجد فقد انتفى الفعل عمّا يجب إثباته له؛ لأنّ غاية ما يقتضي ثبوت الفعل، حصول الإرادة بتوفّر الدواعي مع القدرة [على أن[4]] تحلّه، كما أنّ غاية ما يقتضي انتفاء الكراهية وحصول الصوارف.

وليس لأحد أن يقول: إنّما يجب انتفائه مع الكراهية والصوارف، متى لم يكن ذلك الفعل مقدوراً له ولغيره.

وذلك أنّه لا فرق بين هذا القول، [و] بين من قال قول من جعل إثبات الفعل مع قوّة الدواعي وتكامل الشروط، وإنّما يجب متى كان مقدوراً لقادر واحد، وأنّ ذلك لا يجب متى [كان] مقدوراً للغير، وهذا يقتضي أنّ الفعل ليس بالوجود أولى منه بالعدم، ولا بالعدم أولى منه بالوجود.

وقد يستدلّ بهذه الطريقة بعينها على وجوه يتقارب معانيها، وإن اختلفت ألفاظها فيقال:

لو قدر على المقدور الواحد قادران، ثمّ اختلفت دواعيهما على ما ذكرناه، لم يخل الفعل من أن يوجد، فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذي فرضنا كراهته، وقوّة صوارفه عن الفعل أو لا يوجد، فينقض حقيقة القادر الذي ثبتت دواعيه إلى الفعل وبواعثه عليه، وهذا يقارب ما تقدّم في المعنى، والمعوّل على المعاني دون العبارات.

---

١. في الأصل: فكذلك.
٢. في الأصل: الأشبه.
٣. في الأصل: صحيحة.
٤. في الأصل: و.

طريقة أُخرى: وممّا استدلّ به على ذلك أنّ المقدور الواحد لو قدر عليه قادران، لم‌يمتنع أن يعجز أحدهما عنه مع كون الآخر قادراً عليه، وهذا التقدير صحيح في القادرين إذا كانا معاً مُحْدَثين، أو كان أحدهما قديماً والآخر مُحْدَثاً؛ لأنّ العجز في جنبه المُحْدَث يصحّ تقديره على كلّ حال، وهذا يقتضي أن يكون ذلك الفعل صحيحاً حدوثه من حيث قدر القادر عليه، ومستحيلاً حدوثه من حيث عجز الآخر عنه، وهذا متناقض، فيجب فساد ما أدّى إليه.

ولايسوغ أن يقال: إنّ ذلك الفعل بصحّة الوجود أولى من حيث قدر عليه القادر، ولا يؤثّر في هذه الصحّة عجز الآخر.

وذلك أنّ مِن حقّ المعجوز عليه أن يستحيل وجوده، كما أنّ من شأن المقدور أن يصحّ وجوده، وليس هذا المقدور صحّة الوجود ـ ولأجل القدرة عليه ـ بأولى من استحالة الوجود، ولكونه معجوزاً عنه.

على أنّ هذا الفعل إن كان وجوده صحيحاً، كان القادر الآخر قادراً عليه أو عاجزاً، فمن أين علمنا أنّه قادر عليه، وأحكام كونه قادراً مشقّته، وكيف يصحّ كون الشيء مقدوراً لمن لا يؤثّر عجزه في صحّة وجوده، ولمن حاله معه وهو عاجز كحاله وهو قادر؟

طريقة أُخرى: وممّا يستدلّ به ـ وإن قارب ما تقدّم ـ أنّ القادرين لو قدرا على مقدور واحد، لمن يمتنع أن يمنع أحدهما عن ذلك المقدور دون الآخر، ثمّ لا يخلوا فعل ذلك المقدور من وجوه ثلاثة:

إمّا أن يوجد، فيكون الفعل قد وقع من الممنوع.

أو لا يوجد، فيقتضي ذلك ارتفاع الفاعل من القادر المتحلّي المتوفّر الدواعي.

أو يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيكون الفعل موجوداً معدوماً.

وإن شئت أن تقول: إذا قدّرنا أنّ المنع قد اختصّ أحدهما دون الآخر، فذلك يقتضي استحالة الفعل وصحّته، فاستحالته من حيث المنع، وصحّته من حيث التحلية، والمنع وإن لم /١٢٤/ يجز تقديره في جنبه القادر القديم تعالى، فيجوز تقديره في جنبه المُحْدَث.

وأمّا إذا كان الكلام في قادرين مُحْدَثين، فقد يصحّ أيضاً أن يمتنع أحدهما من الفعل،

بأن يكون ضعيفاً بما لايكون منعاً للقويّ، فليس لأحد أن يجعل منع أحدهما يتعدّى إلى صاحبه.

طريقة أُخرى: وممّا يستدلّ به على ذلك أنّه لو صحّ أن يقدر القادر على مقدور واحد لوجب أن يكونا، إمّا جسمين قادرين بالقدر، أو أحدهما بهذه الصفة؛ لأنّ الدليل قد دلّ على استحالة وجود قادرين لأنفسهما، وقد علمنا أنّ القادر بقدرة لايصحّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلّا بسبب هو الاعتماد، ولابدّ من مماسّةٍ بين محلّ القدرة ومحلّ الفعل، إمّا بواسطة أو غير واسطة، وقد تقدّم الدليل على ذلك، ونحن نعلم أنّه لايمتنع في أحد هذين القادرين، إلّا بتكامل شروط صحّة فعله في ذلك المحلّ، بأن لايكون قريباً منه، ولايمكن من مماسّة ولامماسّة ما ماسّه، وهذا لايمنع القادر الآخر من أن يفعل مقدوره في ذلك المحلّ، ومتى فعله فهو فِعلٌ للآخر مع فقد شروط صحّة كونه فاعلاً.

ولا فرق بين تجويز ذلك، وتجويز كونه فاعلاً من غير أن يكون قادراً.

وليس يمكن أن يقال: إنّ اختلال شرط كون أحدهما فاعلاً، يقتضي تعذّر الفعل عن الآخر المستغني عن الشرط؛ لأنّ من حقّ المستغني عن الشرط ألّايخلّ بفعله عدم الشرط؛ لأنّه لو أخلّ به عدم الشرط بصحّة فعله، لكان محتاجاً غير مستغنٍ؛ ولأنّا لو أردنا أن نثبته محتاجاً لما زدنا على ذلك.

وليس يمكن أن يقال أيضاً: إنّ مماسّة محل الفعل إنّما يكون شرطاً، متى انفرد القادر بمقدوره، وإذا شاركه فيه قادرٌ آخر لم يكن شرطاً؛ لأنّ ما يدلّ على أنّ ذلك شرط لايتخصّص، فإذا صحّت هذه الجملة، فيجب القضاء بفساد كون المقدور الواحد لقادرين[1].

وهذه الطريقة إنّما يتأتّىٰ في المتولّد دون المباشر، والخلاف من المجبّرة واقع في غير ذلك.

طريقة أُخرى: وممّا يدلّ على أنّ أفعالنا لايجوز أن تكون مقدورة للّه تعالى، أنّا قد بيّنّا فيما تقدّم من هذا الكتاب أنّ العالم بقبح القبيح، وأنّه غنيّ عنه، لايجوز أن يختار فعله، و

---

١. في الأصل: القادرين.

في أفعالنا قبائح، فلو كانت مقدورة له تعالى، لأدّى إلى أنّه تعالى فاعل لها مع العلم بقبحها وأنّه غنيّ عنها.

وقد يستدلّ بهذه الطريقة أيضاً على فساد كون المقدور الواحد لقادرين منّا؛ لأنّه قد يصحّ أن يحصل أحدهما غنيّاً وإن كان الآخر محتاجاً، فإن وُجد الفعل أدّى إلى أنّ العالم الغنيّ يفعل القبيح، وإن لم يحصل وجوده، قدح ذلك في كون القادر الآخر قادراً عليه.

وإذا صحّ بهذه الطريقة أنّ القبيح لايجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، فكذلك الحَسَن؛ لأنّ الفرق بينهما في هذه القضية لا يمكن.

ويمكن أن يُعترض على هذه الطريقة بأن يقال: إنّ الدليل إنّما دلّ على أنّ العالم بقبح القبيح وأنّه غنيّ عنه لا يختاره؛ لأنّ كونه بهذه الصفة صارفٌ عنه، وأكثر ما في هذا الباب أن يكون الفعل قد وقع ممّن له صارفٌ عنه، ولا داعي له إلى فعله والقوم يصرّحون بذلك، فإذاً قيل لهم من حقّ المعروف عنه الفعل أن ينفي عنه ذلك الفعل، فهذا دليلٌ آخر و قد تقدّم بيانه.

طريقة أُخرى: وممّا يستدلّ به على ذلك، أنّ كلّ ما كان على صفةٍ من الذات لأمر يقتضي ذلك أو يوجبه، فلايصحّ أن يعلّق كونه على صفته بأمر آخر. ألا ترى أنّ الجوهر متحرّكاً لمّا وجب عن وجود[ه] الحركة، فلم يصحّ أن يُعلّق بأمر آخر، وكذلك العالم والمريد؛ ولأنّه لو صحّ أن يعلّق بثالثٍ و رابعٍ ولم يقف على حدّ محصور.

فإذا صحّت هذه الجملة، وعلمنا أنّ تصرّف أحدنا يجب وقوعه من الداعي والقصد والتحلية، ويجري وجوب وقوعه مع تكامل الشروط مجرى وجوب معلول العلّة عنها، فإذا لم يجز أن يعلّق معلول العلّة بأمر سواها، كذلك لايجوز تعليق هذا الحادث بأمر سوى ما علمنا، من قصد زيد وأحواله المخصوصة التي علمنا[1] بها يجب وقوعه.

وليس لأحد أن يفرّق بين الأمرين، بأنّ العلّة توجب معلولها لذاتها، فلا يجوز القول بأنّها توجب مع غيرها.

وليس كذلك ما يحدث من المختار، وذلك أنّ الفعل وإن وقع من المختار، فقد بيّنّا أنّ

---

١. في الأصل: عندنا.

وجوب وقوعه منه عند الإرادة وتوفّر الدواعي وتكامل الشرائط، بمنزلة وجوب معلول العلّة عن العلّة، وهذا هو الوجه المؤثّر في إبطال الافتقار إلى موجب ثانٍ، فافتراقها في غير ذلك لا يمنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه.

على أنّ ما لا يوجب إيجاب العلل في القضيّة التي ذكرناها، بمنزلة العلل الموجبة على التحقيق. ألا ترى أنّ الفعل المتولّد عن سببٍ لا يصحّ أن يعلّق حدوثه بسبب ثانٍ، وإن لم يكن إيجابه إيجاب العلل، وكذلك كون الضرر قبيحاً من حيث كان ظلماً، لا يجوز أن يعلّق بوجهٍ آخر يقتضي قبحه، وإن لم يكن هذا الوجوب توجب إيجاب العلل.

فبطل ما فرّقوا به [بين] الأمرين.

فإن قيل: جوّزوا كونه مقدوراً لقادرين من وجهين: فأحدهما يقدر على حدوثه، والآخر من وجه سوى الحدوث.

قلنا: لا وجه للفعل سوى الحدوث يصحّ أن[1] يتعلّق به قدرة القادر، ويُستدلّ على ذلك عند الكلام على إبطال الكسب بمشيّة اللّه، وهذا كافٍ في إبطال قولهم:

وما يبطل أيضاً: أنّ القديم تعالى لو قدر على اختراع الفعل، وقدرنا على اكتسابه، لم يخلُ من أن يصحّ أن يوجده ويخترعه وإن لم يكتسبه العبد، وإن كان قادراً على اكتسابه ويكتسبه العبد أو يكتسبه وإن لم يخترعه القديم تعالى، أو كان لا يجوز ذلك بأن يستحيل أن يخترعه تعالى إلّا ويكتسبه العبد، أو يكتسبه إلّا ويخترعه تعالى.

فإن كان الوجه الأوّل هو الصحيح، فهو بخلاف قولهم في هذا الباب، وكان ينبغي أن يكون الكسب منفصلاً من الخلق بخلاف ما يذهبون إليه.

وإن استحال أن يخترعه تعالى إلّا ويكتسبه العبد، فهو يؤدّي إلى نقض كونه تعالى قادراً عليه، وتصريحٌ بأنّه يحتاج في اختراعه إلى وجود قدرة العبد.

فإن قالوا: يصحّ أن يخترعه تعالى من الفعل، وإن لم يكتسبه العبد ما لا يكون هناك قدرة للعبد، ومع وجود القدرة لابدّ من كونه مكتسباً.

قلنا: ولِمَ وجب مع وجود القدرة أن يكون مكتسباً؟

---

۱. في الأصل: ألّا.

فإن قالوا: لأنّ القدرة توجب كون الفعل مكتسباً.

قلنا: ليس يجب هذا الذي أوجبتموه معنًى يُعقل، ولكن على تجاوز منّا له. أرأيتم لو كان هذا الذي وُجدت القدرة له كارهاً لاكتساب الفعل، وعلى غاية الانصراف عنه، هل كان يحصل كسباً به أم لا يحصل كذلك؟

فإن حصل على كلّ حالٍ كسباً به، أدّى إلى أنّ الفعل يحصل ممّن هو على غاية الكراهة، ومعه نهاية الصوارف، وقد تقدّم ما في هذا.

وإن لم يحصل كسباً، فقد انتقض قضائهم، بأنّ مع وجود القدرة لابدّ من الاكتساب.

فإن قالوا: لابدّ مع وجود الإرادة له وانتفاء الكراهة والصوارف /١٢٥/، انتقض هذا عليهم بالساهي والنائم؛ لأنّ القدرة موجود[ة] له مع انتفاء الإرادات.

فأمّا تعلّق المخالف بأنّه إذا جاز إثبات معلومٍ لعالمين، ومرادٍ لمريدين، ومملوك لمالكين، فألّا جاز قادرٌ واحد لقادرين؟

فليس بشيء يعتمد؛ لأنّا قد بيّنّا فيما سلف من الكتاب أنّ القدرة في هذا الباب بخلاف العلم والإرادة؛ لأنّ القدرة لاتتعلّق إلّا بما يصحّ أن يكون بها على صفةٍ، فلهذا دخل الاختصاص في المقدور، والعلم والإرادة بخلاف ذلك؛ لأنّهما قد يتعلّقان بما لايصحّ أن يؤثّرا فيه، وممّا يستحيل أن يكون بهما على شيء من الصفات، فلهذا صحّ أن يشترك العالمان في المعلوم الواحد، والمريدين في المراد الواحد.

والذي يكشف عن ذلك، أنّ العلم الذي لايؤثّر في كون العقل محكماً، لايكون إلّا من جهة عالم واحد، ولايدخل فيه اشتراك، وكذلك الإرادة المؤثرة في الخبر وما أشبهه، ويلزم على هذا جواز مقدور واحدٍ لقادرين كثيرين، كما جاز في المعلوم والمراد.

فأمّا المِلْك، فإنّا لانُجيز كون المملوك الواحد لمالكين على الحقيقة؛ لأنّ المالك هو القادر والمملوك هو المقدور، وإذا لم يجز عندنا مقدورٌ لقادرين، لم يجز مملوك واحد لمالكين.

والاشتراك في ملك الدار لايلزم على هذا؛ لأنّ إضافة الملك إلى الدار مجازٌ في الأصل، ومستعمل فيها بالتعارف، والمعنى أنّه يملك الفعل فيها والتصرّف، ويلزم على

هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد، كما جاز ذلك في الذوات المملوكة.

وإن قدر القادران على المقدور الواحد من الوجه الواحد، بأن يجوز لأحدهما من التصرّف فيه ما جاز للآخر بعينه.

فأمّا تعلّقهم بأنّه تعالى إذا كان هو المقدّر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو جلّ وعزّ عليه أقدر، كما أنّه إذا أعلمنا[١] بالشيء فهو به أعلم، وكذلك إذا جعلنا مُدْرِكين له، فهو أيضاً له مُدْرِك.

فليس بصحيحٍ؛ لأنّه يلزم عليه أوّلاً أن يكون تعالى مشتهياً ونافراً؛ لأنّه قد جعلناه[٢] بهذه الصفات، ويلزم أن يكون عاجزاً عمّا جعلناه عاجزين عليه قياساً على العلم والإدراك، وكلّ شيء يذكر من الفرق بين ذلك وبين كونه عالماً، يُفرَّق بمثله بين كونه قادراً وكونه عالماً.

فإن قالوا: كونه مشتهياً ونافراً وعاجزاً ممّا يستحيل عليه تعالى على الجملة، وليس كذلك كونه تعالى قادراً عليها، [و] يجري مجرى استحالة كونه مشتهياً ونافراً وعاجزاً، فإذا اعتمدتم في الفرق على الاستحالة فهي موجودة في الموضعين معاً، ولا اعتبار بأنّ كونه قادراً ممّا يصحّ عليه في الجملة.

وليس كذلك كونه مشتهياً وعاجزاً؛ لأنّ الكلام إنّما وقع في القدرة على أفعال العباد، وما يظهر من تصرّفهم، وهذا بعينه يستحيل[٣] أن يقدر عليه، كما يستحيل أن يكون تعالى عاجزاً ومشتهياً، فإذا ألزمناه أن يكون قادراً عليه على كلّ ما تقدّم عليه قياساً على العلم، عارَضَنا بالشهوة والنفور والعجز، فالعلّة في ذلك كلّه موجودة.

على أنّ الوجه في وجوب كونه تعالى عالماً بما يعلمه العباد غير ما ادّعوه، بل الوجه الصحيح، أنّ المعلومات لايختصّ في صحّة العلم بها ببعض العالمين دون بعض، وهو تعالى عالم لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات، وليس كذلك المقدور فإنّه يختصّ فلايجب حمله على المعلوم.

على أنّ هذا الكلام يوجب عليهم أن يكون قادراً على الفعل الواحد من الوجه الذي

---

١. في الأصل: علمنا.
٢. في الأصل: جعلنا.
٣. في الأصل: فيستحيل.

أقدر العبد عليه، كما وجب ذلك في العلم، وإذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم وساغ[1] لمخالفهم أن يمتنع من القدرة على العلم في الموضع الذي ذكروه.

وبعدُ، فهذا يقتضي أن يجوّزوا أن يكون تعالى يُقدِر العبد على الفعل من جميع جهاته، كما جاز أن يُعلمه المعلوم من جميع جهاته، فإن أجازوا ذلك تركوا مذاهبهم.

وإن امتنعوا منه، نقضوا حمل القدرة على العلم.

وأمّا الكلام على فساد القول بتعلّق القدرتين بالمقدور الواحد، فداخلٌ في جملة ما تقدّم؛ لأنّهما إن تعلّقتا بقادرين فقد أفسدتا ذلك صريحاً، وإن تعلّقتا بقادر واحد واختصّاه فالأمر يؤل إلى كون المقدور الواحد لقادرين بضربٍ من الترتيب، وذلك أنّ كلّ عرضين متماثلين اختصّا بحيّ واحد، فإنّه يصحّ اختصاص مثلين من جنسهما بحيّين كالعِلْمين والإرادتين.

فإن قيل: دلّوا على صحّة ذلك، وما أنكرتم أن تكون هاتان القدرتان اللتان تتعلّقان بهذا المقدور لا مثل لهما تتعلّق في آخر؟

قلنا: محال أن يكون أمثال الذات محصورة بعدد؛ لأنّ ما تعدّى الواحد لاينحصر ولايتناهى، فكيف يقال: إنّه لا أمثال لما تعلّق بهذا المقدور من المقدّر! فلم يبق إلّا أن يقال: له أمثالٌ لاينحصر كما ذكرتم، من حيث تعدّى الواحد، لكن زعمتم أنّه إذا كان غير منحصرٍ فإنّه يتعدّى إلى حيّ.

[فإن قيل]: وما أنكرتم أن يكون كلّ الأمثال لهاتين القدرتين، وإن كانت غير منحصرة يختصّ هذا الحيّ الواحد؟

والجواب عن ذلك: إنّ هذا القول يقتضي أنّ بعض الجواهر قد اختصّ بقبيلٍ لا يصحّ على غيره من الجواهر، وذلك فاسد؛ لأنّ كلّ جوهر يحتمل من قبيل الأعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر، وكذلك كلّ حيّ يحتمل من الأعراض القبيل الذي يحتمله سائر الأحياء، ومتى لم يُحْرِز[2] هذا الأصل، لم نأمن من أن يكون بعض المحالّ لا يصحّ فيها وجود شيء

---

١. في الأصل: ساق. ٢. في الأصل: لم يحرس.

من الأكوان[1] مخصوص، وإن صحّ وجود ذلك في غيره من المحالّ، وبعض الأحياء لايصحّ أن يريد مراداً مخصوصاً، وإن صحّ على سائر الأحياء ذلك الجنس من الإرادات.

وممّا يدلّ على فساد تعلّق المقدور الواحد بقدرتين، سواء تعلّقتا بقادر واحد أو بقادرين: إنّ ذلك لو جاز أن يمتنع أن يوجد إحدى هاتين القدرتين، وإن كانت الأُخرى معدومة، فحينئذٍ لايخلو من أن يصحّ الفعل أو لايصحّ.

فإن صحّ، انتقض تعلّقه بالقدرة المعدومة، من حيث يوجد هذا المقدور، وجدت تلك القدرة أو عدمت، ولو نفينا عدم تعلّقه به لما زدنا على ذلك.

وإن لم يصحّ وجوده، بطل أن تكون هذه القدرة الموجودة متعلّقة بها؛ لأنّ ذلك تصريحٌ بنفي التعلّق.

وأيضاً: فكان يجب لو وقع بإحدى القدرتين، والأُخرى إن [كان] متعلّقة به معدومة، أن يكون الفعل موجوداً معدوماً.

ويدلّ أيضاً على ذلك: أنّه كان لايمنع حلول هاتين القدرتين في عضوين من قادر واحد، ويختصّ أحد /١٢٦/ العضوين، بمنع يعرّى منه العضو الآخر، وهذا يقتضي صحّة وجوده واستحالته معاً على ما بيّنّاه من قبل.

ومتى قيل: إنّه يصحّ وجوده، ولايعتبر بالمنع الحاصل في العضو الآخر، كان هذا إخراجاً لتلك القدرة من التعلّق بهذا المقدور، ولو جاز ـ مع أنّ الفعل يوجد على كلّ حال، وإن اختصّ محلّ تلك القدرة بالمنع ـ أن يكون قدرة عليه، لجاز في قدرة غير ذلك القادر، أن يكون قدرة عليه، بل في سائر الأعراض!

وقد كان أبو عبداللّه يجوّز أن يفعل القادر بإحدى القدرتين الحالّتين في المحلّ الواحد من أعضائه، وأبو هاشم يمنع من ذلك.

فإن صحّ مذهب أبي عبداللّه في هذا الباب، أمكن أن يُستدلّ بطريقة أُخرى فيقال: لو كان مقدور القدرتين واحد، لم يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأُخرى، وإن حلّتا محلاً

١. في الأصل: الألوان.

واحداً، وهذا يؤدّي إلى كونه موجوداً معدوماً!

* * *

فصلٌ

في أنّ كون القادر قادراً لا يتعلّق إلّا بحدوث الفعل، دون سائر صفاته

الذي يدلّ على ذلك، أنّ الطريق الذي به علمنا تعلّق الفعل بالقادرية، نعلم [به] وجه تعلّقه؛ لأنّا إنّما نعلم على الجملة تعلّقه به، بأن يقع بحسب أحواله على ما بيّنّاه، وإذا كان الذي يتجدّد الفعل عند قصدنا إليه إنّما هو حدوثه دون سائر صفاته، وجب أن يكون الحدوث هو جهة التعلّق دون ما عداها؛ لأنّ كلّ شيء سوى الحدوث لا يتجدّد عند قصده، لمكان مجرّد كونه قادراً.

وليس يصحّ أن يناقض على هذا الكلام بما نقوله، من [أنّ] الحَسَن قد يكون حَسَناً بالفاعل، والقبيح أيضاً والخبر والأمر.

وذلك أنّ كلّ ما ذُكر وإن قيل: إنّه بالفاعل، فهو مستند إلى صفات له أُخر زائدة على كونه قادراً، مثل كونه عالماً ومريداً وكارهاً وما أشبه ذلك، والذي يتعلّق بمجرّد كونه قادراً هو الحدوث دون غيره، وكلّ هذه الوجوه المذكورة زائدة على الحدوث، ويحتاج إلى صفة زائدة على كونه قادراً، وإنّما تتعلّق بالقادر تبعاً للحدوث الذي لو لم يكن متعلّقاً به، لما تعلّقت تلك الوجوه التوابع.

والذي يبيّن ما ذكرناه: إنّ الحدوث لابدّ من حصوله عند قصد القادر وتكامل الشرائط، فعلمنا أنّه مقتضى كونه قادراً، وقد ينفك الفعل من تلك الوجوه الزائدة مع الحدوث، فلو كانت من مقتضى كون القادر قادراً، لجرت مجرى الحدوث في عدم الانفكاك.

وقد بيّنّا فيما سلف من هذا الكتاب، أنّ الحدوث من حيث كان هو المتجدّد عند قصدي، يجب أن يكون المتعلّق بي دون سائر الصفات التي لا تتجدّد، وأوضحناه.

ونبيّنه زائداً على ما مضى أنّا قد علمنا أنّ حكم ما لا يتجدّد عند قصدي من صفات الفعل، حكمُ ما لا يتجدّد عند قصدين من أعيان الأفعال، فكما أنّ أفعال غيري لا تعلّق لها بي من حيث لم يتجدّد لها صفة عند قصدي، فكذلك صفات فعلي التي لا يتجدّد عند

قصدي، يجب أن لايكون متعلّقة بي ولا لي تأثير فيها، والجامع بين الأمرين التعلّق بالقصد نفياً وإثباتاً.

فإن قيل: هذا الاعتبار يقتضي أن يكون حلول الفعل في المحلّ، وكونه متحرّكاً به ونفيه لضدّه، وتعلّقه بما تعلّق به ممّا يستند إلى الفاعل بحصوله أجمع عند قصده كالحدوث.

قلنا: من شأن صفة كلّ ذات على الحدوث، وكانت متعلّقة بالفاعل، [أن] يجوز حصولها مع الحدوث وحصول خلافها على البدل، وذلك نحو كون الفعل محكماً وأمراً وخبراً، وما يجب مع الحدوث، وكانت متعلّقة بالفاعل خلافها، لا معنى لإسناده إلى الفاعل، كما لايجوز إسناد صفات الأجناس إليه وكلّ ما ذُكر في السؤال، ممّا يجب كون الفعل عليه مع الحدوث ولايجوز كونه على خلافه.

وليس لأحد أن يقول: فالحدوث إن كان بالفاعل، فيجب أن يصحّ من الفاعل أن يجعل الذات عليه وأن لايجعلها؛ لأنّه لا خلاف للحدوث إلّا العدم، والعدم ممّا لايتجدّد الفعل.

فيقال فيه: إنّه حصل بالفاعل، وكان جميع ما تعلّقه بالفاعل فلابدّ فيه من الحكم الذي ذكرناه، وهو صحّة أن يجعله الفاعل للذات وألّا يجعله، فإن كان ذلك هو الحدوث، فهذا مستمرٌّ فيه، وإن كانت صفة زائدة على الحدوث، فمن علامتها أن يصحّ حصولها مع الحدوث بالفاعل وحصول خلافها.

والذي يدلّ أيضاً: على أنّ الحدوث هو جهة تعلّق القادر، أنّا وجدنا [أنّ] ما يصحّ حدوثه يصحّ تعلّق القادر به، وما يستحيل حدوثه يستحيل تعلّقه به، وما استحال حدوثه من قادرٍ مخصوص استحال تعلّق ذلك القادر به، وإن صحّ من غيره، وهذا واضحٌ في أنّ الجهة هي الحدوث دون ما سواها.

يبيّن ما ذكرناه: إنّا لمّا وجدنا ما استحال عليه التحيّز في حال الوجوب، يستحيل حلول الأعراض فيه، وما صحّ أن يتحيّز مع وجوده صحّ حلول الأعراض فيه، حكمنا بأنّ الصحيح لحلول الأعراض هو المتحيّز، وهذا الاعتبار حائل في إتّباع التعلّق من القادر بصحّة الحدوث نفياً وإثباتاً.

وليس يلزم على ما ذكرناه قولهم إنّ كلّ ما صحّ أن يكون عرضاً من أفعالنا، صحّ

أن يقدر القادر منّا عليه، وما يستحيل ذلك فيه يستحيل كونه قادراً عليه، ولم يجب أن يكون كونه عرضاً هو جهة تعلّق القادر، وكذلك الحدوث، وذلك أنّه لاصفة للذات بكونها عرضاً، فيصحّ أن يتعلق[1] القدرة بها، كما أنّ لها بكونها محدثة صفة معقولة.

وأيضاً: فليس ما استحال كونه عرضاً، استحال تعلّق القدرة به؛ لأنّ القديم تعالى ـعلى ما يستحيل كونه عرضاً، ولا أحد من القادرين يقدر على ما يستحيل حدوثه، كما يستحيل أن يقدر عليه كذلك يستحيل أن يراد، ولم يوجب ذلك أن تكون الإرادة لاتتعلّق إلّا على جهة الحدوث، فقولوا مثل ذلك في القدرة؟

قلنا: هذا الاعتبار في أنّ الإرادة هو القصد الدالّ على أنّ الإرادة لايتعلّق على الحقيقة إلّا بما يصحّ حدوثه، وأنّ المريد إذا أراد ما يعتقد أنّه يصحّ حدوثه مع استحالة الحدوث عليه، فتلك إرادة لا مراد لها على الحقيقة.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ الحدوث هو جهة تعلّق القادر، إنّه قد ثبت أنّ الفعل لابدّ من أن يحصل على بعض الصفات بفاعله، وإلّا لم يكن متعلّقاً به التعلّق الذي بيّنّاه وكشفناه، وإذا لم يجز أن يحصل به على صفات جنسه، ولا على ما يجب كونه لامحالة عليها، ولا تأثير لاختيار الفاعل منها، فيجب أن يكون به من حيث كان مُحْدَثاً؛ لأنّ الذي يدّعي من الكسب غير معقول، وسنبيّنه بعون اللّه.

وما يتبع الحدوث من الصفات، لايؤثّر فيها كون الفاعل قادراً، وإنّما كلامنا فيما يتعلّق بالفاعل من حيث كان قادراً فقط، وهذا واضح القدرة.

* * *

فصلٌ

في أنّ العدم لا يجوز أن يتعلّق بالقادر ولا بالقدرة

الذي يدلّ على ذلك، أنّ القادر منّا لو قدر /۱۲۷/على الإعدام، لكان لايصحّ منه إعدام ما لايصحّ منه إيجاده من مقدورات القديم تعالى ومقدور غيره؛ لأنّ كلّ من قَدَر على

---

۱. في الأصل: يعلق.

أن يجعل الذات على بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل، لابدّ أن يكون قادراً على جعلها على سائر ما يحصل عليه بالفاعل، كما بيّنّاه في الخبر والأمر.

وإذا كنّا نعدم الحياة، ولا نقدر على إيجادها، وكذلك نعدم مقدور الغير ولا نقدر على إيجاده، دلّ ذلك على أنّ القدرة لاتتعلّق بالإعدام، وإلّا أدّى ذلك إلى وجود مقدورٍ واحد لقادرين.

وليس لأحد أن يقول: هذا يدلّ على أنّ أحدكم لايقدر على الإعدام، فمن أين أنّ القديم تعالى لايقدر على ذلك؟

لأنّا كما نعدم مقدوراته تعالى، كذلك قد يعدم تعالى مقدوراتنا، وإن لم يوصف بالقدرة على إيجادها، فالدليل جامع للموضعين.

على أنّ القادرين لايختلف بالقدم والحدوث، وإذا استحال أن يقدر على هذا الوجه،استحال أن يقدر عليه كلّ قادر.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّ المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفةٌ ولاحال، وإنّما المستفاد بذلك خروجه من الوجود، والقدرة إنّما تتعلّق بتحصيل الفعل على صفةٍ؛ لأنّ التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلّة، وكما لايجوز أن يسند إلى العلّة ما لم يعقل من الصفات، كذلك الفاعل، ولهذا صحّ أن يعلّق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة، وكذلك صحّ في كون الكلام خبراً وأمراً ونهياً أن يسند إلى الفاعل من حيث كانت هذه الأُمور وجوهاً معقولة وأحكاماً ثابتة، ولهذا لم نحتجّ في أن لايكون خبراً ولا أمراً إلى فاعلٍ، للوجه الذي ذكرناه.

ولأنّه لابدّ من أن يعلّق بالفاعل من الفعل ما لم ينفصل بين أن يكون عليه، وبين أن لايكون عليه، وهذا لايليق بالإثبات دون النفي.

فإن قيل: ومن أنّه لا حال للمعدوم بكونه معدوماً؟

قلنا: من أقوى ما دلّ على ذلك، أنّا نعلم باضطرار أنّ الذات لاتخلو من أن تكون موجودة أو معدومة، ولو كان العدم حالاً لم نعلم ذلك باضطرار.

ولأنّ استحالة خلوّ الذات من حالين متضادّين إلى ثالثٍ لا نعلم ذلك باضطرار، وإنّما

طريقه الاستدلال، وإنّما الذي نعلم باضطرار في الذات أنّها لاتخلو من أن تكون على الصفة أو على نفيها وسلبها، فلولا أنّ العدم إنّما هو سبب الوجود فقط، لم نعلم باضطرار استحالة خلوّ الذات من الوجود أو العدم.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ إثبات حالٍ للذات بكونها معدومة ليس ممّن يعرف باضطرار، ولا دليل على إثباته، فيجب نفيه؛ لأنّ إثبات ما لا طريق إليه يؤدّي إلى الجهالات، وكيف يصحّ إثبات حالٍ لا فرق في الأحكام المعقولة بين إثباتها ونفيها، من حيث كان كلّ حكم للمعدوم أُسند إلى كونه على حال يمكن أن يُسند إلى انتفاء الوجود عنه. ألا ترى أنّ استحالة الأحكام التي كانت عليه جائزة مع الوجود.

كما يمكن أن يقال: إنّ المؤثّر فيها حصول حالة له في العدم يمكن أن يقال: إنّ المؤثّر فيها خروجه من الوجود.

وليس لأحدٍ أن يجعل كون المعدوم مقدوراً، وهذا ممّا يختصّ العدم مقتضياً بحال هو عليها.

وذلك أنّ فائدة قولنا في الذات: أنّها مقدورة، أنّ القادر عليها يصحّ أن يوجدها ويحصل لها هذه الحالة المعقولة، وهذا القدر لايقتضي ثبوت حصوله حالة للمعدوم يضادّ الوجود؛ لأنّ صحّة حصول الصفة للذات لايقتضي ثبوت ما يضادّها.

دليل آخر: ويدلّ على ذلك أنّ الأعدام لو تعلّقت بها القدرة لجرى مجرى الأحداث، وكان يجب في كلّ ذاتٍ تجدّد عدمها بالفاعل، كما وجب مثل ذلك فيما تجدّد وجوده، وهذا يوجب أن يكون عدم كلّ ما لايبقى في الحال الثانية متعلّقاً بالفاعل، كالصوت وما أشبهه، وذلك باطل؛ لأنّ عدم ما لايبقى واجب، وما يتعلّق بالفاعل لايكون إلّا ما حصوله وألّا يحصل على سواء، وكيف يتعلّق ذلك بالفاعل وهو لايقف على اختياره ولايتعلّق بدواعيه؟

وليس لأحد أن يُخرج عدم ما لايبقى من التعلّق بالفاعل لوجوبه[1]، ويجريه مجرى وجود القديم الذي لمّا وجب لم يفتقر إلى فاعل.

---

١. في الأصل: بوجوبه.

وذلك أنّ كلّ شيء كان لوجوده أوّلٌ، فوجوده بالفاعل وإن وجب، كالمشيّات التي تجب وجودها عند أسبابها، ويتعلّق مع ذلك بالفاعل، وكذلك يجب في كلّ ما لعدمه أوّلٌ أن يكون بالفاعل، وإن وجب عدمه.

وليس يُفرَّق بين الأمرين أنّ المسبّب كان يصحّ ألّا يوجد بأن لا يوجد سببه، فيدخل هذا في حيّز ما جائزٌ وجوده.

وذلك أنّ ما لا يبقى أيضاً قد كان يجوز أن لا يتجدّد عدمه في الثاني، بأن لا يكون يحدث من القادر عليه في الأوّل، فإن كان ما ذُكر في المسبّب فرقاً صحيحاً فمثله لا يبقى، فاستوى الأمران.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك، أنّ القدرة لو تعلّقت بالأعدام، لم يمتنع أن يبتدئ أحدنا فيعدم الذوات الباقيات من غير أن يفعل ضدّاً لها؛ لأنّ الإعدام إذا كان في المقدور فلاحاجة إلى فعل الضدّ، وقد علمنا استحالة إعدام الذوات الباقيات من غير واسطة يفعلها، فيجب ألّا يكون الإعدام غير مقدور.

وليس لقائل أن يقول: إنّ الإعدام في مقدورنا، لكنّه لابدّ من فعل الضدّ ليقع؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى خلاف في عبارة؛ لأنّهم لو قالوا بقولنا ما زادوا على ما ذكروه، فصار محصول كلامهم أنّا نقدر على الإعدام بسببٍ هو إيجاد الضدّ، وإن قدر تعالى الذي يحصل عنده عدم ضدّه.

وهذا لاخلاف فيه، ويجري قول من يقول: إنّ جعل المتحرّك متحرّكاً في مقدورنا، ونعني به إنّا قادرون على أن نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة.

وليس له أن يقول: ألّا جاز أن يقدر على الإعدام بسببٍ هو إيجاد الضدّ، وإن قدر تعالى على إيجاده بغير سبب؟

وذلك أنّ الإعدام لايجوز أن يكون مسبّباً؛ لأنّ المسبّب هو الذات التي توجد بحسب ذات أُخرى هي السبب؛ ولأنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصحّ مع وجوده المنع من مسبّبه، و وجود الضدّ يستحيل مع وجوده المنع من إعدام ضدّه.

على أنّه لو كان سبباً في عدم ما يضادّه، لكان عدمه واقعاً بحسبه، وهذا يقتضي

ألّا يعدم بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة بما يضادّ، وقد علمنا خلاف ذلك.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّه لو صحّ تعلّق القدرة باعدام الذات من غير إيجاد ضدٍّ، صحّ[1] من أحدنا أو من القديم تعالى أن يبتديء فيعدم الأكوان عن الجوهر، وهذا يؤدّي إلى جواز خلوّ الجوهر من الأكوان، مع علمنا باستحالة ذلك.

وليس لأحد أن يقول: متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه.

لأنّ ذلك فاسد؛ لأنّه يؤدّي أوّلاً إلى أن يكون إعدام الجوهر في مقدورنا، بأن نبتديء فنعدم أكوانها، ثمّ أنّ الجوهر لا يجوز /١٢٨/ أن يعدم بعدم الكون الموجود فيه؛ لأنّه لا يحتاج في وجوده إلى الأكوان، وإنّما يصير بالكون في بعض الجهات.

وليس يمكن أن يقال: إنّه لم يعدم لعدم الكون فقط، بل لعدمه ولا ما يقوم مقامه من الأكوان.

وذلك أنّ عدم الجوهر إذا وجب، فالواجب تعليله بالأمر المتجدّد الذي عنده عدمٌ دون ما لم يتجدّد، ولم يتجدّد إلّا عدم الكون دون انتفاء غيره من الأكوان، ولو كان عدم الكون موجباً لعدمه، وجب عدمه لعدمه، وإن وجد فيه غيره.

وليس له أن يقول: إنّ الحياة متى عدمت، أو لم توجد أمثالها عَدُم العلم، ومتى عدمت و وجد لها مثلٌ لم يعدم العلم، فقولوا مثل ذلك في الجوهر والكون؟

وذلك أنّ مثل الشيء فقد يخلفه ويقوم مقامه، وضدّه لا يجوز هذا فيه، إلّا إذا ساواه في أنّه يوجب حكماً مخصوصاً يشتركان فيه، كما نقوله في المحاورات المتضادّة وأنّ بعضها يسدّ مسدّ بعض في حاجة التأليف، وهذا لا يصحّ في الأكوان المتضادّة.

وممّا يكشف عن صحّة هذه الطريقة أنّه كان يجب إذا كان العدم مقدوراً أن يبتديء اللّه تعالى إعدام الأكوان عن الجوهر من غير ضدٍّ يفعله، فيؤدّي ذلك إلى خروجه من الأكوان كلّها بعد وجودها فيه، ومعلومٌ خلاف ذلك؛ لأنّ من المعلوم أنّ السواد لا ينتفي عن المحلّ على طريقة واحدة إلّا بضدّ يطرأ عليه، وكلّ هذا واضح لمن تأمّله.

* * *

---

١. في الأصل: اصح.

فصلٌ
في الإشارة إلى ما يدخل في مقدور العباد من الأجناس

اعلم أنّ مقدورنا على ضربين:

منه ما يختصّ القلب، فلايصحّ وجود قبيله في محلٍّ سوى القلب، فلقّبناه بأنّه فعل القلوب.

والضرب الآخر: يصحّ وجود قبيله في حيّز القلب فقلنا: إنّه فعل الجوارح.

وليس من أفعال القلوب إلّا ما هو داخل في مقدورنا، إلّا الشهوة والنفار.

والسهو إن ثبت أنّه معنىً على ما يذهب إليه أبوعليّ وأبو هاشم، فعلى قولهما أيضاً يجب أن يكون خارجاً من مقدوراتنا، ومختصّاً بمقدوره تعالى.

والشبع والرّي[1] إن ثبتا معنيين، لم نرجع بهما إلى انتفاء الشهوة على وجهٍ مخصوص.

وما عدا ذلك من أفعال القلوب فهو من مقدورنا، وأجناس الاعتقادات والإرادات وأضدادها من الكراهات.

والظنّ ـ على أنّه خارج من قبيل الاعتقادات ـ وإن كان من قبيلها فقد دخل في جملتها في الحكم الذي ذكرناه في النظر[2].

فأمّا التمنّي، فإن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص، والقول الذي يظهره المتمنّي، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من جملة مقدوراتنا.

وكذلك الندم، إن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرّة بما مضى من أفعاله، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من مقدورنا.

فأمّا الغمّ والشرّ، فلا شبهة في أنّهما من قبيل الاعتقادات.

وأمّا أفعال الجوارح في الأكوان: على اختلاف أجناسها وألقابها، والاعتمادات على خلافها، والمماسّة التي تسمّى بالبقاء، والآلام واللذات والأصوات على اختلاف أجناسها، فهذه الأجناس أجمع في مقدورنا، وما عداها ممّا يحلّ الجوارح من الأكوان[3] وغيرها يختصّ تعالى بالقدرة عليه.

---

١. أي الارتواء من الماء.
٢. في الأصل: فالنظر.
٣. في الأصل: الالوان.

وليس يجوز أن يقال: في مقدوره تعالى إنّه من أفعال الجوارح؛ لأنّ هذه الإضافة الأغلب في استعمالها أن يراد بها كون الجارحة آلة في الفعل، وهذا لايصحّ في أفعاله تعالى، وإن صحّ فينا.

وليس يمتنع إضافة أفعال القلوب إليه تعالى؛ لأنّ المستفاد بهذه اللفظة أنّ الفعل يحلّ القلب، ولا يصحّ وجود قبيله في محلّ سواه.

فإن قيل: فعلى هذا الحدّ يجب أن تكون إرادة القديم تعالى وكراهته ليستا من أفعال القلوب؟

قلنا: كذلك هو؛ لأنّ المعنى الذي ذكرناه لايصحّ فيهما.

وليس يلزم على هذا أن تكون إرادتنا ليست من أفعال القلوب، وكذلك كراهتنا، من حيث وجد من قبيلها ما لايحلّ القلب، وهو إرادة القديم تعالى وكراهته!

وذلك أنّا قد احترزنا من ذلك في الحدّ، بأن قلنا ما يختصّ ولايصحّ وجود قبيله في محلٍّ سوى القلب، وإرادة القديم تعالى وإن لم توجد في القلب، وكانت من قبيل إرادتنا، فليست موجودة [في] القلب، بل توجد لا في محلّ نجهله[1].

* * *

فصلٌ

في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما

اعلم أنّ أفعالنا لا تخلو من وجهين:

إمّا أن تكون مبتدأة بالقدرة في محلّها، وهو المباشر.

أو موجودة بحسب فعل آخر، يجب وجودها لأجل وجوده، إذا زالت الموانع، وهو المتولّد.

وهذا الضرب ـ يعني المتولّد ـ ينقسم إلى أقسام ثلاثة[2]:

أحدها: ما يوجد في محلّ السبب.

والآخر: أن يوجد في غير محلّ سببه.

---

١. في الأصل: جهله.

٢. يشير المصنّف ـ رحمه اللّه ـ إلى قسمين منها.

فمثال الأوّل: العلم المتولّد عن النظر.

ومثال الثاني: كلّ ما يتولّد عن الاعتماد من الحركات وغيرها، ومثاله التأليف، لأنّ الجزء الواحد منه يتولّد عن إحدى المجاورتين، فيوجد في محلّها وفي محلّ المجاورة الأُخرى.

ولعلّنا أن نفصّل هذه الجملة إذا نهينا إلى الكلام في التولّد من هذا الكتاب بمشيّة اللّٰه وعونه.

فأمّا القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد، وإن لم يكن محتاجاً إلى المسبّب، على ما سيجيء بيانه بإذن اللّٰه.

فأمّا المباشر فلايصحّ في أفعاله؛ لاستحالة فائدته عليه، ويختصّ تعالى بالاختراع، وحدّ الفعل المخترع ما ابتدئ غير فاعله.

***

فصلٌ

في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إلى فاعلها

لايخلو حال الفاعل من أقسام ثلاثة:

أوّلها: أن يكون مختاراً، وعلامته تعلّق المدح والذمّ بأفعاله إذا حصل شرطها،

وثانيها: أن يكون محمولاً مُلجأ، وعلامته أن يقوى دواعيه، إمّا إلى أن يفعل أو إلى أن لايفعل، على حدٍّ يسقط معه المدح والذمّ، ويصير ذلك الفعل في الحكم كأنّه لغيره،

وثالثها: أن يكون فاعلاً على طريق السهو، مع فقد العلم والقصد، وهذا الوجه ممّا ينتفي معه أيضاً المدح والذمّ، أو الحسن والقبح عند أبي عليّ وأبي هاشم!

وقد بيّنّا فيما مضى أنّ الصحيح خلاف ذلك، وأنّ الساهي قد يقبح بعض أفعاله ويَحسُن، وإن سقط عن قبحه الذمّ وحسنه، وليس يخلو القادر من هذه الوجوه فيما يفعله وإن جاز أن يخلو فيما لايفعله، بأن يمنع من الفعل بالقيد وما جرى مجراه./١٢٩/

هذا آخر ما خرج في هذا الكتاب، يتلوه بعون اللّٰه في أوّل الجزء الرابع فصلٌ «في افساد قولهم في الكسب».

والحمد للّٰه ربّ العالمين وصلواته على نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.

***

فصلٌ

في إفساد قولهم بالكسب[1]

المذهبُ يجب أن يكون مفهوماً قبل أن نتكلّم في صحّته أو فساده، فلو كان مذهبهم في الكسب معقولاً لفهمناه عنهم مع طول المباحثة والمناظرة.

وليس يجوز أن تكون العلّة في بُعدنا عن فهمه، اعتقادنا بطلانه؛ لأنّا قد نفهم مذاهب المُبطلين على اختلافها وتعلّلها ونتكلّم على بطلانها، ومذاهب هؤلاء القوم الباطلة في غير الكسب كثيرة، لا ندّعي أنّها غيرُ مفهومة، واعتصامهم بالفرقِ الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يغني شيئاً؛ لأنّ هذا الفرق أوّلاً للحيّ دون الفعل، لأنّ الحيّ يجده من نفسه، وإنّما كلامنا معهم في صفةٍ يدَّعونها للفعل زائدة على حدوثه.

والسبب في الفرق الذي أشاروا إليه، أنّ حركة المفلوج غير تابعةٍ لاختياره، وحركة المتصرّف على إرادته واقعة بإيثاره واختياره، ويلزمهم أنّ اللّٰه تعالى لو أجرى العادة بأن يفعل اللون متى أردناه، ويرفعه متى كرهناه، أن تكون الألوان معنا مثل سائر ما ينسب إلى فعلنا من الحركات.

على أنّهم إذا ادّعوا فرقاً بين الحركة الضروريّة والاختيارية، يقتضي تعلّقاً منّا بإحداهما، أمكن أن يقال لهم: إنّ ذلك التعلّق هو محدوث الاختياريّة بنا، و وقوع الضروريّة من اللّٰه تعالى فينا، فمِن أين كصفة زائدة على الحدوث ويمكن إسناده إليه؟

على أنّ الفرق الذي أشاروا إليه ممكنٌ في جميع المتولّدات، وقد نفوا كونها كسباً. ألاترى أنّ أحدنا يُفصِّل بين أن يكتب وينسخ مختاراً، وبين أن يأخذ بيده آخذٌ فيكتب بها أو ينسخ، ولم يقتض ثبوت هذا الفرق بين الأمرين أنّ أحدهما كسبٌ، وقد ألزمهم الشيوخ أن يكون اللّٰه تعالى قادراً على الفعل من جهة الكسب؛ لأنّ جهة تناول القادر للفعل

---

١. ملاحظة: هذا الفصل ـ والذي يليه ـ هو آخر فصول مبحث (الكلام في الفعل المخلوق) المتعلّق بأواخر الجزء الثالث ـ حسب تقسيم المصنّف ـ رحمه اللّٰه ـ لكتابه ـ لكنّه مدرجٌ في بداية الجزء الرابع للكتاب لسببٍ مجهول علينا، و لعلّه من فعل الناسخ، و بما أنّ المصنّف لم يكمل الجزء الرابع من الكتاب، بل ألحق تتمّةً بما كتبه منه و سمّاه باسم الذخيرة في أصول الدين فارتأينا أن نسلخ الفصل الأول والثاني من بداية الجزء الرابع وإلحاقه بنهاية الجزء الثالث، لتكمل الفائدة به، وللّٰه الحمد.

لايختلف باختلاف القادرين، كما لم يختلف ذلك في وجوه العلم والإدراك، والمرادات والأجناس، وإن دَخَل فيهما اختصاصٌ بين القادرين، فلن يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاصٌ، وبطلان حدودهم للكسب قد نبّهنا عليه في هذا الكتاب، وذكرنا أنّ الحدود كلّها مبنيّة على تعاطي تفسير لفظه بما لا يصحّ أن يعلم، إلّا بعد أن يعلم معنى تلك اللفظة.

على أنّا لو تجاوزنا عن أنّ الكسب غيرُ معقول، وسلَّمنا أنّه معقولٌ، لكان غرضهم في ذكره منتقصاً؛ لأنّه إذا كان من مذهبهم أنّ اللّٰه تعالى متى فعل في العبد القدرة والفعل وجب كونه مكتسباً، ولم يجز ألّا يكون كذلک، ومتى لم يفعل ذلك استحال كونه مكتسباً، فقد صار أحدنا في حكم المحمول على الفعل فلايستحقُّ مدحاً ولا ذمّاً، ولاثواباً ولا عقاباً، وإنّما كانوا ينتفعون بذكر الكسب لو انفك أحد الأمرين من الآخر.

***

فصلٌ

في ذكر مايلزمهم على القول بالمخلوق

يلزمهم ألّا يكون للّٰه تعالى على الكافر نعمةٌ؛ لأنّه خَلَق فيه الكفر على مذهبهم، فكفره مُفضٍ به إلى استحقاق العقاب الدائم والخلود في النار، وإذا لم يكن عليه نعمة لم يستحقّ للّٰه الشكر ولا العبادة؛ لأنّها كنفيه[1] في الشكر، والقولُ عليه بذلك خروجٌ عن الإجماع وانسلاخٌ عن الدين!

وليس لهم أن يقولوا: ليست له عليه نعمة دينيّة، وإن كان عليه نعمة دنياويّة، كالحياة والسمع والبصر، وضروب المنافع واللّذات العاجلة.

وذلك أنّ كلّ شيء عدّدوه ليس بنعمة على الحقيقة، إذا كان مؤدّياً إلى العقاب، ومُفضياً إلى دخول النار، بل هو مضرّة وبليّة، وإن كان فيه عاجلُ نفعٍ يجري مجرى مَن سمَّن غيره وأطعمه الملاذّ، مِن المأكل وغيره قصده أن يأكله، في أنّه ليس بنافعٍ له ولا مُنعم عليه.

ولو سُلِّم أنّ ذلك نعمةً ـ على بُعده ـ لكان لا يستحقّ به الشكر ولا العبادة؛ لأنّه قد اقترن

---

١. هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

به، وانضمّ إليه من خلق الكفر فيه، وتصيّره به إلى العقاب ما يوفى مضرّته، ويزيد على نفع تلك المنافع العاجلة، ويجري مجرى مَن مسح منّا عن وجه غيره تراباً أو أصلح له، ثمّ قتل له الأولاد، وسَلب منه الأموال، وانتهك منه كلّ حريمٍ، في أنّه لايستحقّ عليه شكراً بل ذمّاً ولوماً.

وممّا يلزم عليهم[۱] أيضاً على مذاهبهم الفاسدة، ألّايكون له تعالى على المؤمن نعمة من وجهين:

أحدهما: أنّ خَلْق الايمان [فيه لا] يكون نعمة، إلّا إذا قصد فاعله به وجه النعمة، فأمّا إذا فعله به ولم يقصد شيئاً، أو قصد منه النعمة، لايكون منعماً بغير شكّ، ولهذا لايكون النائم منعماً على غيره؛ لارتفاع القصد الذي ذكرناه، فمن أين لهم أنّه تعالى لمّا فَعَل في المؤمن الإيمان، قَصَد به إلى نفعه.

والوجه الآخر: أنّ النعمة لاتكون نعمةً إلّا بعد أن تكون حسنة، فإذا عرض فيها قبيحٌ خرجت من أن تكون نعمة.

والذي يدلّ على ذلك: إنّ النعمة يستحقّ بها الشكر والتعظيم، والقبيح يستحقّ بها الذم والاهانة، فمحالٌ أن يستحقّ بالفعل الواحد الذمّ والمدح، والتعظيم والاستخفاف!

وإذا صحّت هذه الجملة، وجاز على مذاهبهم أن يكون في فعل الإيمان بالمؤمن مفسدة لغيره، فيكون قبيحاً من هذا الوجه، فيخرج بالقبيح من أن يكون نعمة، فقد تحقّق الإلزام في المؤمن، كما تحقّق في الكافر.

وممّا يلزمهم أيضاً: أن يجوّزوا ظهور المعجزات على الكذّابين، أو على صادق في أنّه رسول اللّه، غير أنّه يدعونا إلى الضلال عن الدين والباطل وخلاف الحقّ.

و وجه لزوم الأوّل: أنّ القوم يعتقدون أنّ القديم تعالى لايقبح منه شيءٌ من الأفعال، وإنّما القبح الأفعال[۲] [الصادرة] من المحدَثين، وتصديق مَن ليس بصادق[۳] يقبح منّا، و يجب ألّايقبح منه تعالى عندهم؛ لاستحالة دخول القبيح في أفعاله، وأفحشُ من تصديق الكاذب خلق نفس الكَذِب، وأغلظ وأبشع[۴] مِن إرسال مَن يدعو إلى الكفر خلق نفس

---

۱. في الأصل: إليه. ۲. في الأصل: الأفعالين. ۳. في الأصل: + و.
۴. في الأصل: أشبع.

الكفر!

وليس لهم أن يدّعوا: أنّ ذلك تعجيزٌ له؛ لأنّ التعجيز إنّما يدخل في أجناس المقدورات، ولا جنس من المقدورات إلّا [ا]لقادر[1] تعالى قادرٌ عليه على ما لا يتناهى، فكون المعجز دليلاً لا يرجع إلى الجنس، وإنّما يستند إلى قبحه إن لم يكن المُدّعي صادقاً، وهذا باب قد سدّوه في اللّه تعالى، فجرى مجرى امتناعهم من أن يكون في مقدوره علمٌ يكـون بـه عالماً، وشهوةٌ يكون بها مشتهياً، وحركةٌ يكون بها متحرّكاً، في أنّ[2] ذلك ليس بتعجيزٍ له، وإنّما هو نفي لكيفية فعل عليه، فألّا كان الأوّل مثله.

و وجه لزوم القسم الثاني /١٣٠/ أيضاً واضحٌ؛ الدعاء إلى الضلال والباطل يقبح مـنّا دونه، فألّا جاز دخوله في أفعاله التي لا يتعلّق بها القبح.

وليس لهم أن يقولوا: إذ كان الدين والحقّ هو ما يؤدّيه النبيّ؛ لأنّ العقل لا يقتضي شيئاً من ذلك، فأيّ معنىً لإلزامكم أن يدعو النبيّ إلى خلاف الحقّ؟

وذلك أنّ الإلزام يجب أن يتوجّه على المذهب الصحيح دون الباطل، و قد بيّنّا فيها سلف أنّ في العقل قبيحاً و حسناً، وباطلاً وحقّاً، فتوجّه الإلزام.

ثمّ لو سلمنا ما ذكروه، لكان أيضاً متوجّهاً؛ لأنّا نفرض أن نبيّاً سابقاً دعا إلى دين و حقٍّ عُرفاً من جهته، ثُمّ بعث من بعده نبيٌّ آخر ينهى عن نفس ما أمر به، على وجهٍ يـخالف القبيح، فهو داعٍ إلى خلاف الدين وضّد الحق، وليس قوله بأن يُتّبع أولى من قول السابق، فقد بان بوجه الإلزام.

وممّا يلزمهم أيضاً: أن يُصينوا اللّه تعالى من فعل القبيح والجور والكذب، بأنّه ظـالمٌ جائرٌ كاذبٌ، تعالى اللّه عن ذلك عُلوّاً كبيراً؛ لأنّ هذه الأوصاف تتبع معنى الفعليّة التي قد أضافوا إليه عزّوجلّ، و قد بيّنّا فيما مضى من هذا الكتاب ما يراد على هذه الإلزامات من الزيادات، و أجبنا بالواضح الجلّي عنها، وأوردنا في هذا الفصل ما هو لائـقٌ بـه وغـيرُ مستغنٍ عنه.

[والحمدللّه ربّ العالمين وصلواته على نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.]

---

١. في الأصل: وهو قادر. ٢. في الأصل: اين.